

سلسلہ شریعت الہیہ جلد ششم

اصول نفسیا

جلد سوم

تصنیف

سرولیم جمیس

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی۔ اے

(رکن سررشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ)

۱۳۵۹ھ - ۱۳۴۹ھ - ۱۹۴۰ء

طبع و نشر خانہ عثمانیہ کتب خانہ دارالافتاء دارالحدیث

یہ کتاب سرزمین اکینہ کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اوروں
ترجمہ کر کے طبع و شایع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین

اصول نفسیات جلد سوم (جیمس)

ابواب	مضامین	صفحات
۱	۲	۳
باب ست و یکم ادراک حقیقت:	۱ تا ۵۳	
	یقین حقیقت کے مختلف سلسلے۔ بہت سی کائناتیں۔ عملی حقائق کا عالم۔ حسوں کی حقیقت اعلیٰ جہذ یا فعلی تحریک کا عمل یقین پر نظریات کے معروضات کے متعلق یقین۔ شک۔ یقین و ارادے کا تعلق۔	
باب ست و دوم استدلال:	۵۴ تا ۱۲۲	
	تصورات جنسی۔ استدلال میں ہم اوصاف کو چن لیتے ہیں۔ طریق عمل۔ سے کیا مراد ہے۔ علم قضایا کے اندر کونسی شے مضمر ہوتی ہے پس استدلال میں دو امر قابل غور ہوتے ہیں۔ فراست	

ابواب	مضامین	صفحات
۱	۲	۳
باب ست و سوم	یا ادراک حقیقت - امتلاف مشابہت سے کیا ہوتا ملتی ہے - انسان و حیوان کے مابین عقلی تقابل - انسانی ذہانت کی مختلف اقسام - حرکت کی پیدائش : حرکت کے اثرات ارادی عضلات پر -	۱۳۴ تا ۱۳۳
باب ست و چہارم	جہلت : جہلتیں ہمیشہ کور یا غیر متغیر نہیں ہوتیں جہلتوں کی غیر یکسانی کے دو اصول ہیں - یہ اصول حسب ذیل ہیں :- (۱) جہلتیں عادات کی بنا پر دب جاتی ہیں (۲) جہلتیں آتی و فانی ہوتی ہیں - مخصوص انسانی جہلتیں - رشک بلا شہید جہلی ہوتا ہے -	۱۳۵ تا ۱۳۹
باب ست و پنجم	جذبات : اس نظریے کی اختیاری طور پر تصدیق کرنی دشوار ہے - اعتراض اور ان کے جوابات - جذبات لطیف جذبے کے کوئی علیحدہ دماغی مرکز نہیں ہوتے مختلف افراد کے مابین جذبی فرق مختلف جذبات کی پیدائش -	۲۱۰ تا ۲۶۲
باب ست و ششم	ارادہ : تصوری حرکی عمل فیصلہ بعد اتمام فیصلے کی پانچ قسمیں -	۲۶۳ تا ۳۵۱

البواب	مضامین	صفحات
۱	۲	۳
باب ست و ہفتم	احساس سہمی - ارادہ مسوق - ارادہ مزاحم - لذت و الم سہ چشمہ عمل کی حیثیت سے مسئلہ جبر و قدر - تربیت ارادہ - تنویم بمعمول بنانے کے طریقہ اور اثر اندازی تنویمی حالت کے متعلق نظریات - علامات بے ہوشی -	۲۰۰ تا ۲۰۶
باب ست و ہشتم	تجربے کے لازمی حقائق اور نتائج تجربے سے کیا مراد ہے - دماغی ساخت کی اصل دو صورتیں ہیں - اساسی ذہنی قاتی غوریوں کی پیدائش علوم فطریہ کی پیدائش - خالص علوم کی پیدائش - یکساں فرق اور بالواسطہ مقابلے کے سلسلے - اصطلاحی سلسلے - منطقی سلسلے - ریاضیاتی علاقے - سلسلوں کا شعور عقل کی بنیاد ہے - مابعد الطبیعیاتی اصول موضوعہ جالیاتی اور اخلاقی اصول - گزشتہ کا خلاصہ جملہوں کی اصل - گھوڑوں اور مویشی کی پٹی ہوئی نسلوں کی غریب مزاجی -	۲۰۶ تا ۲۱۴ ختم

باب ست و کم

ادراک حقیقت

یقین

ہر شخص جانتا ہے کہ ایک شے کا تمثیل کرنے اور اس کے وجود کے متعلق یقین رکھنے میں کسی دعوے کے فرض کرنے اور اس کی حقیقت کے تسلیم کرنے میں کیا فرق ہے۔ تسلیم یقین کی صورت میں صرف یہی نہیں ہوتا کہ معروض کا ذہن کو فہم ہوتا ہے بلکہ اس کے متعلق یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ اس کی حقیقت ہے۔ اس طرح سے یقین حقیقت کے وقوف کرنے کی ذہنی حالت یا اس کا فعل ہے، آئندہ صفحات میں یقین ہر درجے کے ہوں گے یعنی بلند ترین اذعان سے وثوق تک۔ یہ بتلایا جا رہا ہے کہ ہر ذہنی حالت کے مطالعے کے دو طریقے ہیں۔ پہلا تو یہ ہے کہ طریقہ ہے۔ یہ کس پر مشتمل ہے؟ اس کی ماہیت اصلی کیا ہے؟ کس قسم کے ذہنی مادے کی یہ بنی ہوئی ہے۔ دوسرا طریقہ تاریخ کا ہے۔ اس کی پیدائش کی شرائط کیا ہیں اور اس کو دوسرے واقعات سے کیا تعلق ہے۔ پہلے طریق پر ہم کچھ بہت زیادہ بحث نہیں کر سکتے۔ بہ اعتبار ماہیت یقین یا احساس حقیقت ایک طرح کا احساس ہے جو جذبات سے سب سے زیادہ قریب ہے۔

سٹرینج ہاٹ واضح طور پر اس کو جذبہ یقین کہتے ہیں۔ میں نے ابھی اس کو تسلیم کیا تھا۔ نفسیات ارادے میں جس شے کو ہم خواہش کہتے ہیں یہ اس سے سب سے زیادہ مشابہ ہے۔ سب جانتے ہیں کہ خواہش ہمارے فطرت فعلی کا ایک اظہار ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی تشریح مرضی یا رجحان سے کرنی ہوگی۔ خواہش اور یقین دونوں کی خصوصیت یہ ہے کہ نظری حیوان ایک ایسے تصور کے آجانے سے ختم ہو جاتا ہے جو داخلی طور پر مستحکم ہوتا ہے۔ اور متناقض تصورات کو خارج کر کے ذہن کو کلیتہً پر کرتا ہے۔ جب یہ صورت ہوتی ہے تو حرحر کی نتائج وقوع کے قریب ہوتے ہیں۔ پس رضا اور یقین کی حالتوں کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ خالص عقلی پہلو پر بالکل سکون ہوتا ہے اور بعد کی عملی فعلیت سے دونوں کا بہت ہی قریبی تعلق ہوتا ہے۔ ذہن کے مافیہ کا یہ داخلی ثبات عدم یقین کی بھی ایسی ہی خصوصیت ہے جیسے کہ یقین کی۔ مگر ہم کو جلدی معلوم ہوگا کہ ہم کسی شے پر اس وقت تک شک ظاہر نہیں کرتے جب تک کہ ہم کسی اور شے پر یقین نہیں رکھتے جو پہلے شے کی تردید کرتی ہے۔ لہذا عدم یقین یقین کے ساتھ ضمناً وابستہ ہوتا ہے اور اس پر علیحدہ غور کرنے کی ضرورت نہیں۔

یقین کے حقیقی ضد نفسیاتی اعتبار سے شک و تحقیق میں کہ عدم یقین ان دونوں حالتوں میں ہمارے ذہن کا مافیہ بے چینی کے عالم میں ہوتا ہے۔ اور اس سے جو جذبہ پیدا ہوتا ہے وہ خود جذبے کے مانند ہوتا ہے یعنی بالکل واضح مگر قطعی طور پر بیان کے ناقابل۔ دونوں قسم کے جذبہ مرض سے ترقی کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ میخواری کے اندر ایک دلکشی یہ ہوتی ہے کہ اس سے احساس حقیقت و صداقت گہرا ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں اشیا جس روشنی میں بھی نظر آئیں وہ جوش کی حالت سے بہت زیادہ حقیقی معلوم ہوتی ہے۔

۱۷۔ اس نفسیاتی واقعے کا اس منطقی حقیقت سے مقابلہ کر دو کہ ہر قسم کا انکار اس شے کے علاوہ جس سے انکار کیا گیا ہے کسی اور شے کے عکس دعوے پر مبنی ہوتا ہے۔ (دیکھو بریڈے کا اصول منطق کتاب اول باب)

نائٹس اسکاٹڈ کی مدہوشی میں جس میں انسان کی روح تک یقین میں ڈوبی ہوئی ہوتی ہے، یہ کیفیت بالکل ناقابل بیان ہوتی ہے اور انسان یہ بھی نہیں بتا سکتا کہ اس کو کس بات کا یقین ہے۔ اس جمود کے مقابل میں جو مہنی کیفیت ہے، اس کو ضبط سوزل کہتے ہیں۔ یہ بعض اوقات ایک مستقل تاثر کی صورت میں پایا جاتا ہے اور شدید دہمزن دونوں طرح کا ہوتا ہے اور اس حالت میں مریض کسی ایک خیال پر مطمئن نہیں ہوتا اور اس کی توثیق و توجیہ کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ میں یہاں کیوں کھڑا ہوں اور کہاں کھڑا ہوں؟ شیشہ شیشہ کیوں ہے کرسی۔ کمرسی ہونے کی کیا وجہ ہے۔ کیا وجہ ہے کہ انسان اسی قدر قامت کے ہوتے ہیں۔ یہ مکافوں کے برابر کیوں نہیں ہوتے وغیرہ۔ یہ بھی سچ ہے کہ ایک ایسی حالت مرض بھی ہوتی ہے جو شک سے بھی اسی قدر دور ہے جس قدر کہ یقین سے اور جس کو بعض اشخاص آخر الذکر ذہنی حالت کی بالکل ضد خیال کرتے ہیں۔ میری مراد اس سے وہ احساس ہے جس کے مطابق ہر شے کو کہلی غیر حقیقی اور مردہ معلوم ہوتی ہے۔ میں اس حالت کا پھر کسی صفحہ پر تذکرہ کروں گا جس بات کو میں یہاں بتانا چاہتا ہوں وہ محض یہ ہے کہ یقین و عدم یقین ایک ہی نفسی واقعے کے دو پہلو ہیں۔

جان مل یقین کے متعلق مختلف آراء کے بیان کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اس کو بیان نہیں کیا جاسکتا۔

۱۷۔ جس شخص کا ذہن تندرست ہوتا ہے اس میں خیالات بلا توجہ کے آتے جاتے ہیں۔ مجھے تو ان کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور خاص طور پر خیال کرنا پڑتا ہے اور پھر ان کو ختم کر کے طے کر دیا جاتا ہے۔ اور یہ اکثر اس وقت ہوتا ہے جب میں بالکل تھک چکا ہوتا ہوں اور آرام میں معروف ہوتا ہوں۔ لیکن داعی شدید ہوتا ہے۔ یہ تمام فطری عمل کی مزاحمت کے باوجود بھی ہوتا ہے۔ اگر مجھ سے یہ کہا جائے کہ زینے کو آگ لگ گئی ہے اور میرے پاس بچنے کے لئے صرف ایک منٹ ہے اور یہ خیال پیدا ہو جائے کہ کیا آتش فردا بن کر کوٹھل گیا ہے۔ کیا جس شخص کے پاس کچی ہے وہ بھی موجود ہے۔ کیا وہ شخص محتاط قسم کا

یعنی یہ خیال کیا جائے کہ یہ محض اس سوال پر عاید ہوتے ہیں کہ جب ہم کو یقین ہوتا ہے تو کیا احساس ہوتا ہے، تو ان کو بحیثیت مجموعی صحیح سمجھنا چاہئے۔ یقین یا احساس حقیقت آپ ہی اپنی نظیر ہوتا ہے پس اس کے متعلق تقریباً ہم یہی کہہ سکتے ہیں۔

پروفیسر برینٹانو Brentano اپنی نفسیات کے ایک نہایت ہی عمدہ باب میں اس کو یہ کہہ کر ظاہر کرتا ہے کہ تعقل و یقین (جن کو وہ حکم کے نام سے موسوم کرتا ہے) دو مختلف اساسی نفسی مظہر ہیں۔ جس کو خود میں نے (جلد اول صفحہ ۲۷۵) معروض فکر کیا ہے، وہ ممکن ہے کہ مقابلتہ سادہ ہو مثلاً ”اوہ کیسی تکلیف ہے“ بادل گرج رہا ہے“ یہ ایسا پیچیدہ ہو سکتا ہے جیسے کہ ”کو لبس نے ۱۸۹۲ء میں امریکہ کو دریافت کیا“ یا عالم کا ایک علیم و حکیم خالق ہے۔ تاہم دونوں صورتوں میں شے کا محض خیال اس کی حقیقت کے یقین سے بالکل علیحدہ ہو سکتا ہے۔ یقین کے لئے جیسا کہ برینٹانو کہتا ہے فکر محض ایک مقدم ہے۔

”ہر شے شعور میں دو طرح سے آتی ہے ایک تو اس طرح سے کہ اس کا محض خیال ہوتا ہے، دوسرے اس طرح سے کہ اس کو تسلیم کیا جاتا ہے“ یا اس نے انکار کیا جاتا ہے۔ یہ علاقہ اس کے معامل ہے جس کو اکثر فلاسفہ دکانٹ سے لے کر ارسطو تک محض خیال اور خواہش میں فرض کرتے ہیں کسی شے کی اس وقت تک خواہش نہیں ہوتی جب تک کہ اس کا خیال نہیں ہوتا۔ مگر اس کے باوجود خواہش کرنا شے سے ایک دوسرا اور بالکل نئی قسم کا علاقہ ہوتا ہے اور اسی طرح سے اس کو شعور میں لانے کا ایک دوسرا اور نیا طریقہ کسی ایسی شے کے متعلق حکم نہیں لگایا جاتا (یعنی اس کی تصدیق یا تکذیب نہیں کی جاتی) جس کا خیال نہیں ہوتا۔ مگر ہم کو اس پر اصرار کرنا چاہئے، کہ جو بھی معروض فکر تسلیم یا تردید کرنے والے حکم کا محمول بن جاتا ہے، تو ہمارا شعور اس کے متعلق ایک بالکل نئے علاقے میں داخل ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ شعور کے اندر دو گونہ موجود ہوتا ہے یعنی بطور خیال کے اور بطور ایک حقیقت کے یا اس کے انکار کے مثلاً جب خواہش اس کے لئے پیدا ہوتی ہے تو اس کا

خیال بھی ہوتا ہے اور خواہش بھی ہوتی ہے۔

حکم یا تصدیق کا عام نظریہ یہ ہے کہ ”یہ تصوروں کی ترکیب پر مشتمل ہوتا ہے جن کو ایک ربط قضیہ کی صورت میں مربوط کرتا ہے۔ قضیے بہت سی قسم کے ہو سکتے ہیں ایجابی سلبی افتراضی۔ مگر کون اس بات کو نہیں دیکھتا کہ یقینی یا مشکوک یا سوالی یا شرطی قضیے میں تصورات بعینہ اسی طرح سے ترکیب پاتے ہیں جس طرح سے کہ ایسے نظریے جس کے متعلق قطعی یقین ہوتا ہے جس طریق پر تصورات ترکیب پاتے ہیں، وہ فکر کے معروض یا مافیہ کی داخلی ساخت کا ایک جزو ہوتا ہے۔ معروض بعض اوقات ایسا کل ہوتا ہے جس کے حصوں کے مابین علالتی ہوتے ہیں جن میں سے ایک وہ بھی ہو سکتا ہے جو معمول و موضوع کے مابین ہوتا ہے۔ مگر جب ہم اپنے معروض کی داخلی ساخت کو اس طرح قضیے کے اندر شمعین کر چکے ہیں تو کل معروض پر بحیثیت مجموعی غور کرنے کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا یہ حقیقی شے ہے؟ کیا قضیہ صحیح ہے یا نہیں ہے۔ اور اس سوال کا اثبات کی صورت میں جواب دینے میں نیا نفسی فعل ہوتا ہے جس کو برٹینو تصدیق کہتا ہے مگر میں یقین کہنا زیادہ مناسب سمجھتا ہوں۔

پس ہر قضیے پر جس حد تک کہ یقین کیا جاتا ہے یا شک کیا جاتا ہے یا اس کے متعلق عدم یقین کا اظہار کیا جاتا ہے چار عناصر کے مابین امتیاز کرنا چاہیے موضوع معمول ان کا تعلق اب یہ جس قسم کا بھی ہو یہ معروض یقین ہوتا ہے اور آخر میں نفسی روش ہوتی ہے جو ہمارے ذہن کی کل معروض کی نسبت بحیثیت مجموعی ہوتی ہے اور یہ خود یقین ہوتا ہے۔

پس اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ روش فی نفسہ حالت شعور ہوتی ہے جس کے متعلق داخلی تحلیل کی صورت میں کچھ زیادہ نہیں کہا جاسکتا تو اب ہم موضوع یقین کا دوسری طرح سے مطالعہ کرتے ہیں۔ کن حالات میں ہم اشیا کو حقیقی خیال کرتے ہیں۔ بہت جلد ہم کو معلوم ہو گا کہ اس گفتگو کے لئے بہت کچھ مواد فراہم ہو جاتا ہے۔

حقیقت کے مختلف سلسلے

فرض کرو کہ ایک نومو لو د ذہن ہے، بالکل سادہ اور تجربے کے مشدوع ہونے کا انتظار کر رہا ہے۔ فرض کرو کہ اس کا آغاز بصری ارتسام کی صورت میں ہوتا ہے (خواہ مبہم ہو یا جلی اس سے کچھ فرق واقع نہیں ہوتا) جو ایک روشن شمع ہے، اور اس کے عقب میں ایک تاریک پائیں ہے، اور اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے پس جب تک یہ مثال باقی رہتی ہے یہی اس ذہن کے لئے کل کائنات ہوتی ہے نیز (مفروضہ کو سادہ کرنے کے لئے) یہ فرض کرو کہ شمع محض خیالی ہے اور ہم نفسیاتی خارج میں اس کی کوئی اصل تسلیم نہیں کرتے کیا اس وہمی شمع کے متعلق یقین ہو گا۔ کیا ذہن کے لئے اس کا وجود حقیقی ہو گا؟

(اس ذہن کے) کون سے حاسہ کو اس امر کا شک ہو گا کہ شمع حقیقی نہیں ہے۔ اس کے شک یا عدم یقین سے کیا ظاہر ہو گا۔ جب ہم خارج سے دیکھنے والے نفسیاتی یہ کہتے ہیں کہ شمع غیر حقیقی ہے تو ہماری مراد بالکل متعین ہوتی ہے، اور وہ یہ کہ ایک عالم ہے جس کا ہم کو علم ہے اور جو حقیقی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ شمع اس سے تعلق نہیں رکھتی۔ یہ محض اس انفرادی ذہن سے تعلق رکھتی ہے، اور کہیں اور اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی وغیرہ اس میں شک نہیں کہ اپنے انداز میں اس کا بھی وجود ہوتا ہے، کیونکہ یہ اس ذہن کے وہم کا باقیہ ہے۔ مگر خود وہم کو اگرچہ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک قسم کا موجود واقعہ ہوتا ہے دوسرے واقعات کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ اور کیونکہ وہ دوسرے واقعات ہمارے لئے قطعاً حقائق ہوتے ہیں، اور انہیں پرہم کو یقین ہوتا ہے، اس لئے شمع ہمارے لئے حقیقت و یقین دونوں سے خارج ہے۔ مگر مفروضہ کی رو سے وہ ذہن جو شمع کو دیکھتا ہے اس کے متعلق ایسے لمخظات تیار نہیں کر سکتا، کیونکہ دوسرے واقعات کا (وہ واقعی ہوں یا ممکن) اس کو شبابہ تک نہیں ہوتا۔ وہ شمع ہی اس کی کل کائنات ہے اور یہی اس کا مطلق ہے۔ اس کی پوری استعداد و توجہ اس کے اندر نہہک ہو جاتی ہے یہ ہے، یہ وہ ہے، یہ وہاں ہے، کوئی اور ممکن شمع یا اس شمع کی کیفیت یا مختصر یہ کہ کوئی اور شمع قابل تغفل معلوم نہیں ہوتی۔ پس ذہن شمع کو حقیقی خیال کرنے سے کس طرح باز رہ سکتا ہے۔ یہ خیال کہ مفروضہ حالات میں ممکن ہے کہ یہ ایسا نہ کرے

بالکل ناقابل فہم ہے۔

مدت ہوئی اسی فوزانے اسی حقیقت کا اعلان کیا تھا۔
 وہ کہتا ہے کہ ”ایک لڑکے کا تصور کرو جو اپنے دل میں گھوڑے کا تمثیل
 کر رہا ہے، اور کسی اور شے کا خیال نہیں کرتا۔ چونکہ یہ تمثیل گھوڑے کے وجود کو
 مستلزم ہوتا ہے، اور لڑکے کو کوئی ایسا ادراک نہیں ہوا ہے جس سے اس کے
 وجود کی تردید ہوتی ہو، اس لئے وہ لازماً گھوڑے کو موجود تصور کرے گا۔
 اس کے وجود کے متعلق وہ شک نہ کر سکے گا، اگرچہ اس کے متعلق اس کو کتنا ہی
 کم یقین کیوں نہ ہو۔ مجھے اس امر سے انکار ہے کہ ایک شخص جس حد تک تمثیل
 کرتا ہے، کسی بات کا اثبات نہیں کرتا۔ کیونکہ پر دار گھوڑے کا تمثیل کرنا، اس
 کے علاوہ کیا ہو سکتا ہے کہ گھوڑا (یعنی وہ گھوڑا) پر رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر ذہن
 اپنے سامنے پر دار گھوڑے کے علاوہ اور کچھ نہ رکھتا ہو تو یہ اسی کے موجود
 ہونے پر غور کرے گا، اور اس کو اس کے وجود کے متعلق شک کرنے کی کوئی
 وجہ نہ ہوگی، اور نہ اس میں انکار کرنے کی قوت ہوگی، سوائے اس کے کہ
 پر دار گھوڑے کا تصور کسی ایسے تصور سے مل جائے جو اس کے وجود کی تردید
 کرے“ (اینکس II ۴۹ شولیم)

پس جس کسی شے کا ہم خیال کرتے ہوں، اس کے غیر حقیقی ہونے کی حس
 صرف اس وقت ہو سکتی ہے جب اس شے کی کوئی اور شے تردید کرتی ہے،
 جس کا ہم خیال کرتے ہیں۔ ہر وہ معروض جس کی تردید نہیں ہوتی، اس پر یقین
 کر لیا جاتا ہے، اور حقیقت مطلق خیال کیا جاتا ہے۔

۱۷۔ باب ۱ کے ختم پر ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایک شمع کی تیشال چوڑھن پر اس طرح سے قطعاً
 قابض ہو جاتی ہو، وہ غالباً حسی وضاحت حاصل کر لے گی۔ لیکن یہ عضویاتی واقعہ
 اس منطقی استدلال کے لحاظ سے جو کتاب میں کیا ہے کوئی اہمیت نہیں
 رکھتا کیونکہ یہ تو خیف ترین تمثال سے لے کر روشن ترین تمثال پر
 صادق آئے گا۔

اب ایسا کیونکر ہوتا ہے کہ ایک شے کا خیال دوسری شے کی تردید کرتا ہے۔ یہ اس وقت تک تردید نہیں کر سکتا جب تک یہ دوسری شے کے متعلق ناقابل قبول بات نہ کہتا ہو۔ اس ذہن کی مثال لو یا اس لڑکے کی مثال پر غور کرو جس کے سامنے گھوڑا ہے۔ اگر ان میں سے کوئی یہ بھی کہے کہ وہ شمع یا وہ گھوڑا خارجی عالم کے اندر موجود ہے تو وہ خارجی عالم میں ایسی شے داخل کرتا ہے جو ممکن ہے اس کی ہر شے کے منافی ہو، جس کا اس کو کسی اور طرح سے علم ہو۔ اگر وہ اس دوسرے علم پر جارا رہتا ہے تو موجودہ تعلقات کی جہاں تک کہ ان کا اس عالم سے تعلق ہے تردید ہو جاتی ہے۔ شمع اور گھوڑا جو کچھ بھی ہوں، خارجی مکان میں موجود نہیں ہوتے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ موجود ہوتے ہیں۔ یہ ذہنی معرض ہوتے ہیں۔ ذہنی معرض اپنا وجود ذہنی معرض کی حیثیت سے رکھتے ہیں۔ مگر یہ خود اپنے مکانوں میں واقع ہوتے ہیں اور یہ وہ مکان ہے جن کے اندر یہ افراد کا طور پر معلوم ہوتے ہیں اور ان میں سے کوئی مکان بھی ایسا نہیں ہے جس میں وہ حقائق جس کو خارجی عالم کہتے ہیں موجود ہوں۔

پر دار گھوڑے کی صورت کو پھرو۔ اگر میں محض پر دار گھوڑے کا خواب دیکھتا ہوں تو میرا گھوڑا کسی اور شے کے ساتھ مداخلت نہیں کرتا اور اس کی تردید کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ گھوڑا اس کے بازو اس کا مقام سب سادی طور پر حقیقی ہیں۔ یہ گھوڑا پر دار ہونے کے علاوہ اور کسی صورت میں موجود نہیں ہوتا، علاوہ برائیں وہاں حقیقی طور پر موجود ہوتا ہے کیونکہ وہ جگہ اس گھوڑے کے علاوہ اور کسی صورت میں موجود نہیں ہوتی اور یہ دنیا کے اور مقامات سے تعلق کا مدعی نہیں ہے۔ لیکن اگر میں اس گھوڑے کے ساتھ اس دنیا میں داخل ہوں جس کا مجھے دوسری طرح سے علم ہوا ہے اور مثلاً یہ کہوں کہ یہ میری بڑی گھوڑی میگی ہے جس کے دو پر نکل آئے ہیں اور اپنے تھان پر کھڑی ہے تو کل صورت حال بدل جاتی ہے کیونکہ اب گھوڑے اور مقام کو ایسے گھوڑے اور مقام کے مطابق کہا جا رہا ہے جن کا علم دوسری طرح سے ہوا ہے۔ اور آخر الذکر شے کے متعلق جو کچھ معلوم ہے وہ اول الذکر کے منافی

ہے۔ یگی اپنے تھان پر پروار ہو گئی ہو، یہ کبھی نہیں ہو سکتا۔ یہ پر غیب حقیقی اور خیالی ہوں گے۔ میں نے یگی کے متعلق خواب میں غلط بات دیکھی ہے۔ متعلم کو ان دو حالتوں میں تصدیق کی دو صورتیں معلوم ہوں گی جن کو منطق کی کتابوں میں وجودی اور عرضی کہا گیا ہے۔ شمع ایک حقیقت خارجی کے طور پر موجود ہے، یہ وجودی تصدیق ہوئی۔ میری یگی کے دو پر نکل آئے ہیں، یہ عرضی تصدیق ہوئی۔ اور جو کچھ پہلے کہا گیا ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تضایا عرضی ہو گیا وجودی ان پر محض ان کے تصور ہو جانے کی بنا پر یقین کیا جاتا ہے سوائے اس حالت کے کہ ان کا دوسرے تضایا سے تصادم ہوتا ہو، جن پر اس کے ساتھ ہی یقین کیا گیا ہو اور اس امر کا اثبات کیا گیا ہو، کہ ان کی حدود وہی ہیں، جو ان دوسرے قضیوں کی ہیں۔ خواب کی شمع کا بھی وجود ہوتا ہے۔ مگر اس کا وجود بالکل ویسا ہی نہیں ہوتا جیسا عالم بیداری کی شمع کا ہوتا ہے۔ عالم خواب کے گھوڑے کے بازو ہوتے ہیں، مگر نہ گھوڑا اور نہ اس کے بازو بالکل ویسے ہوتے ہیں، جیسے کہ حافظے کے معلوم میں۔ یہ امر کہ ہم کسی لمحے میں بالکل ویسی ہی شے کا خیال کر سکتے ہیں، جس کا ہم نے پہلے کسی لمحے میں خیال کیا تھا، یہ قانون ہماری ذہنی ساخت کا اساسی قانون ہے۔ مگر اب جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ ہمارے فکر کے دوسرے طرق کے منافی ہے، تو ہم کو پسند کرنا پڑتا ہے، کس طریق کو صحیح سمجھیں، کیونکہ ہم دو متناقض طریق پر خیال کو جبری نہیں رکھ سکتے، پس حقیقی و غیر حقیقی کا کل امتیاز یقین و عدم یقین و شک کی کل نفسیات دو ذہنی واقعوں پر مبنی ہے، اول تو یہ کہ بار۔ ایک ہی شے کے مختلف طور پر خیال کرنے کا بہت زیادہ قرینہ ہوتا ہے۔ جب ہم اس طرح سے خیال کر چکے ہیں تو ہم پسند کر سکتے ہیں کہ کس طریق پر جے رہیں، اور کس طریق کو نظر انداز کر دیں۔ جن موضوعوں پر ہم جے رہتے ہیں، وہ حقیقی موضوع بن جاتے ہیں، جن اوصاف و اعراض کی طرف ہم جے رہتے ہیں، وہ حقیقی اوصاف و اعراض بن جاتے ہیں، اور جس وجود پر ہم جے رہتے ہیں، وہ حقیقی وجود بن جاتا ہے۔ برخلاف اس کے جن موضوعوں کو ہم نظر انداز کر دیتے ہیں، وہ خیالی موضوع

اور جن اوصاف کو ہم نظر انداز کر دیتے ہیں وہ غلط اوصاف اور جس وجود کو ہم نظر انداز کر دیتے، وہ یاد رہا وجود بن جاتا ہے حقیقی چیزیں موسیوٹین کی اصطلاح میں ایسی چیزیں ہیں جو ان چیزوں کے نظر انداز کر دینے سے بعد باقی رہ جاتی ہیں جنہیں ہم نے غیر حقیقی سمجھا۔

بہت سی کائناتیں

عادۃً و علائہم ان نظر انداز کردہ چیزوں کو موجود خیال نہیں کرتے۔ ان کے لئے عام فلسفے کا قانون ہے۔ ان کو ظاہر کبھی خیال نہیں کیا جاتا۔ ان کو ایسا خیال کیا جاتا ہے کہ گویا 'حیف بر مغلوب' محض فضول اور لائے ہوں۔ مگر جو ذہن درحقیقت فلسفی ہوتا ہے اس کے لئے پھر بھی ان کا وجود ہوتا ہے۔ اگرچہ ویسا ہی وجود نہیں ہوتا جیسا کہ حقیقی چیزوں کا ہوتا ہے۔ اس کے لئے ان کا وجود معروضات تخیل اغلاط ساکنان عالم خواب کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ اپنے طور پر زندگی کا ایسا ہی لازمی جزو اور کائنات کی ناقابل انکار خصوصیت ہوتے ہیں جس طرح سے کہ حقائق ہوتے ہیں۔ لہذا وہ مجموعی عالم جس کا فلسفی کو لحاظ کرنا ہوتا ہے حقائق تخیلات اور دھوکوں سے مل کر بنا ہے۔

کم از کم دو ذیلی کائناتیں ہیں جن کے باہم ایسے تعلقات ہیں جن کی فلسفہ تحقیق کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ حقیقت میں تو دو سے زیادہ ذیلی کائناتیں ہوتی ہیں جن کا ہم کو لحاظ کرنا پڑتا ہے، بعض ہم میں سے ایک کا لحاظ کرتے ہیں اور بعض دوسری کا۔ کیونکہ دھوکے اور حقیقت کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں اور مطلق غلطی کے پہلو پہ پہلو (یعنی ایسی غلطی صرف فرد و احد تک محدود ہوتی ہے) مگر حقیقت مطلق کے عالم کے اندر یعنی وہ حقیقت جس پر کامل نفسی یقین رکھتا ہے (مجموعی غلطی کا عالم ہوتا ہے) اس کے علاوہ مجرد حقیقت اضافی اور عملی حقیقت تصوری اضافات اور فوق فطرت کے عالم ہوتے ہیں۔ عامی کا ذہن ان تمام ذیلی عالموں کا کم دبش غیر مربوط خیال کرتا ہے اور جب ان میں سے وہ کسی سے بحث کرتا ہے

تو وہ ذرا دیر کے لئے کل کے ساتھ اس کے تعلق کو بھول جاتا ہے۔ مکمل فلسفی وہ ہے جو صرف اس امر کی تلاش نہیں کرتا کہ اپنے فکر کے ہر معروض کے لئے ان عالموں میں سے کسی عالم میں اس کی صحیح جگہ متعین کرے بلکہ وہ ہر ذیلی عالم کے مجموعی عالم کے اندر دوسرے عالموں سے تعلقات ہوتے ہیں ان کے متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

سب سے اہم ذیلی کائناتیں جن میں عموماً ایک دوسرے سے امتیاز کیا جاتا ہے اور جس کو ہم میں سے اکثر اس کے خاص انداز کے ساتھ موجود تسلیم کرتے ہیں مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) عالم جو اس یا طبیعی اشیا کا عالم جن کو جبلی طور پر سمجھ لیتے ہیں اور جن کے ساتھ اس قسم کے اوصاف ہوتے ہیں جیسے حرارت رنگ آواز اور اس قسم کی قوتیں ہوتی ہیں جیسے کہ زندگی کیمیائی مناسبت کشش ثقل برق جو اس صورت میں اس کی سطح پر یا اشیا کے اندر موجود ہوتے ہیں۔

(۲) عالم حکمت یا ایسی طبیعی اشیا کا عالم ہے کہ اہل علم ان کا تعقل کرتے ہیں جن سے ثانوی اوصاف اور قوتیں مستثنیٰ ہیں اور ان کے اندر کوئی شے سوائے خشک و سیال اور ان کی حرکت کے قوانین کے حقیقت نہیں ہوتی۔

(۳) تصور ری علاقہ کا عالم یعنی مجرد حقیقتیں جن کے متعلق سب یقین رکھتے ہوں یا رکھ سکتے ہوں جن کا اظہار منطقی ریاضیاتی مابعد الطبیعیاتی اخلاقیاتی یا جمالیاتی کلیات میں ہوتا ہے۔

(۴) بتان قبیلہ کا عالم یعنی وہ دھوکے یا تعصبات جن میں کل قوم یا تمام نوع انسان مبتلا ہوتی ہے۔ کل تعلیم یافتہ اشخاص ان کو ایک ذیلی کائنات تسلیم کرتے ہیں۔ مثلاً آسمان کا زمیں کے گرد گھومنا، اسی عالم سے تعلق رکھتا ہے یہ حرکت کسی اور عالم کے اندر مسلمہ نہیں مگر قبیلے کے بت کے طور پر اس کا

لے۔ میں یہاں محکی عالم کی ٹھیک میلائی کی انداز میں تعریف کرتا ہوں۔ علی طور پر اس طرح سے تعریف نہیں کی جاتی اور یہ بہت سے امور میں ہمارے عام طبعی عالم کے مشابہ ہوتا ہے۔

وجود ضرور ہوتا ہے۔ بعض فلاسفہ کے نزدیک مادہ کا وجود بھی ”قبیلے کے بت ہی کی حیثیت سے ہے۔ حکمت کے لئے مادہ کے ثانوی اوصاف محض، قبیلے کے بت ہیں۔ (۵) مختلف فوق الفطرت عالم مثلاً عیسائیوں کے جنت و دوزخ۔ ہندوؤں کی دیو مالا کا عالم خرافات۔ سویدن بودک کی بصارت و سماعت کا عالم ان میں سے ہر ایک ایک باقاعدہ نظام ہے جس کے اجزاء کے اندر باقاعدہ تعلقات ہیں، مثلاً پیچون کا سہ شاخہ بحالہ عیسائی کی جنت میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ مگر اولپس کی قدیم ادبیات میں اس کی بعض چیزیں صحیح ہوتی ہیں، اب قدیم علم الاصفیاء پر یہ حیثیت مجموعی کوئی یقین کرے یا نہ کرے۔ افسانوں اور کہانیوں کے مختلف عالم ان مذہبی عالموں کے ساتھ شمار کئے جاسکتے ہیں۔ ایلڈ کا عالم لنگ لیر کا عالم پک وک، پیرز کا عالم وغیرہ یہ۔

(۶) انفرادی آراء کے عالم جتنے منہ اتنی باتیں کے مساوی ہیں۔

(۷) محض دیوانگی اور جنوں کے عالم۔ یہ بھی لاتعداد ہیں۔

ہر وہ شے جس کا ہم خیال کرتے ہیں، وہ آخر کار اس فہرست یا اس کے مائل کسی فہرست کے عالم سے منسوب ہوتی ہے۔ یہ ہمارے یقین میں تحولی

لے۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں، آئیوینہو نے ریکا سے شادی نہیں کی، اور تھیکرے نے یہ بات غلط کہی ہے۔ لیکن حقیقی آئیوینہو کا عالم وہ ہے جو ہمارے لئے اسکاٹ نے تحریر کیا ہے۔ اس عالم میں آئیوینہو ریکا سے شادی نہیں کرتا۔ اس عالم کے اندر جو چیزیں ہیں وہ کامل متعین اضافات سے وابستہ ہیں، جن کے متعلق اقرار یا انکار ہو سکتا ہے جس وقت ہم ناول کے پڑھنے میں مصروف ہوتے ہیں تو اس وقت اس کا عالم ہمارے لئے مطلق حقیقت کا عالم ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم اس عالم سے بیدار ہوتے ہیں، تو ہم اس سے زیادہ حقیقی عالم پاتے ہیں، جو آئیوینہو اور اس کے متعلق تمام جیسوں کو افسانہ بنا دیتا ہے، اور ان کو ایسے فانی عالموں میں لے آتا ہے جس کو (۵) کے تحت بیان کیا گیا ہے۔

سمجھ کی شے، حکمی شے، مجرد شے، خرافاتی شے کسی غلط تخیل کے معروض یا دیوانے کے معروض کی طرح سے جاگزیں ہو جاتی ہے۔ اور اس حالت تک یہ بعض اوقات فوراً پہنچ جاتی ہے، مگر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ یہ کچھ دیر بھٹکتی اور اپنی جگہ تلاش کرتی پھرتی ہے، یہاں تک کہ اس کو ایسا عالم مل جاتا ہے جو اس کے وجود کو اپنے میں گورا کر لیتا ہے، اور اس کے ساتھ ایسے علائق قائم کر لیتا ہے جس کی کسی شے سے تردید نہیں ہوتی۔ مثلاً حکمی دنیا کے کمزرات اور اشیری امواج معروض کی حرارت اور رنگ پر لات مارتے ہیں۔ یہ ان کے ساتھ کسی قسم کا تعلق ہی نہیں رکھنا چاہتے۔ مگر قبیلے کے بتوں کا عالم ان کی پذیرائی کے لئے تیار ہوتا ہے۔ اسی طرح سے قدیم صنمیت کا عالم پر دار گھوڑے کے لینے کے لئے تیار ہوتا ہے۔ اور انفرادی دہم کا عالم سمیع کے نظر آنے کو اور مجرد حقیقت کا عالم اس دعوے کو کہ عدالت شاہانہ ہے، اگرچہ حقیقت میں کوئی بادشاہ عادل نہ ہو۔ لیکن خود مختلف عالموں کے اندر جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے اکثر آدمیوں کو ممکن ہے، کوئی متعین تعلق معلوم نہ ہو۔ اور ہماری توجہ جب ایک کی طرف مبذول ہوتی ہے، تو بہت ممکن ہے کہ یہ دوسرے کو نظر انداز کر دے۔ مختلف عالموں کے متعلق قضیے مختلف نقاط نظر سے قائم کئے جاتے ہیں، اور اس کم و بیش اتر حالت میں اکثر اہل فکر کا شعور آخر تک پڑا رہتا ہے۔ ہر عالم کی طرف جب توجہ کی جاتی ہے تو یہ اپنے انداز میں حقیقی ہوتی ہے۔ حقیقت صرف توجہ کے ختم ہونے کے بعد مٹتی ہے۔

عملی حقائق کا عالم

تاہم ہر صاحب فکر کی توجہ کی غالب عادات ہوتی ہیں، اور یہ عملاً مختلف عالموں میں سے ایک کو اصل حقائق کے عالم کے طور پر انتخاب کر لیتی ہیں۔ اس عالم کے معروضات کی وہ اور کسی عالم سے تصدیق نہیں چاہتا۔ جو شے ان کی تردید کرتی ہو، اس کو دوسرے عالموں میں جگہ پانی چاہیے یا ناہو جائے

مثلاً گھوڑا جی بھر کر پرکھ سکتا ہے، صرف شرط یہ ہے کہ حقیقی دنیا کا گھوڑا نہ ہو، کیونکہ یہ گھوڑا ابغیر پرکھتا ہے۔ اکثر اشخاص کے لئے جیسا کہ ہم کو فوراً ہی معلوم ہوگا، اشیائے حس یہ حیثیت رکھتی ہیں، اور یہ مطلقاً حقیقی دنیا کا مغز شمار ہوتی ہیں۔ اور اشیاء اس میں شک نہیں کہ کسی شخص کے لئے حقیقی ہو سکتی ہیں، جیسے حکمی چیزیں ہیں، مجرد اخلاقی اضافات ہیں، عیسوی دینیات کی چیزیں ہیں وغیرہ۔ مگر خاص آدمی کے لئے بھی یہ چیزیں اتنی حقیقت کے ساتھ حقیقی نہیں ہوتیں، جتنی کہ حسی چیزیں ہوتی ہیں۔ ان کو کم تر سنجیدگی کے ساتھ سمجھا جاتا ہے۔ اور ان کے متعلق کسی شخص کے یقین کی نسبت زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ اسی قدر قوی ہے جس قدر کہ اس کا اپنے حواس کے متعلق یقین قوی ہے یہ

۱۔ خواب کا عالم ہمارے لئے اس وقت تک حقیقی ہوتا ہے جب تک ہم سوتے ہیں، کیونکہ اس وقت ہماری توجہ حسی عالم سے جدا ہو جاتی ہے۔ اور جب ہم بیدار ہو جاتے ہیں تو ہماری توجہ خواب کے عالم سے علیحدہ ہو جاتی ہے، اور وہ ہمارے لئے غیر حقیقی بن جاتا ہے، لیکن اگر کسی خواب کا ہم کو خیال باقی رہے اور وہ دن میں بھی ہماری توجہ کو منقطع کرتا ہو، تو یہ عالم بیداری کے ساتھ ساتھ ایک ذیلی کائنات کے طور پر رہتا ہے۔ اکثر اشخاص کو ایسے خواب دکھائی دیتے ہیں جن کے متعلق یہ کہے بغیر نہیں رہا جاسکتا کہ یہ ایک واقعی موجود عالم کی جھلکیاں ہیں، یا وہ عالم روحانی کا ایک کونہ ہوتے ہیں، اسی لئے تمام زمانوں میں خوابوں کو الہامات خیال کیا گیا ہے، اور انھوں نے دنیا کے لئے ضمیمات اور مذہب کے لئے موضوع فسر ہم کرنے میں بہت بڑا حصہ لیا ہے۔ وہ عظیم تر کائنات جو ہمارے خواب اور بیداری دونوں عالموں کی حقیقت پر یقین رکھنے میں مدد کرتی ہے، جو اس کا فوری نتیجہ ہے، وہ مجموعی کائنات ہے، یعنی فطرت۔ فوق الفطری خواب اس کائنات کے نصف حصے میں صحیح ہوتا ہے، اور بیداری کے ادراکات اس کے دوسرے حصے میں صحیح ہوتے ہیں۔ اس زمانے میں بھی خواب کے مردعات حقائق کے عالم میں نظر آتے ہیں، بلکہ بعض نفسی محققین یقین دلانے کی کوشش کر رہے ہیں، ہمارے کل نظریات، صرف فوق الفطرت ہی کے متعلق نہیں، بلکہ حکمی اور نفسی نظریات بھی ہمارے خوابوں کے مانند ہیں، جو مختلف ذہنوں میں مختلف درجوں کا یقین پیدا کرتے ہیں۔

اس سب کے اندر ہماری نظری جانبداری خود کو ظاہر کرتی ہے، یعنی ہم میں جو انتخاب کا ایک سخت رجحان ہے اس کا اظہار ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر وجود کے بالکل صحیح معنی لئے جائیں تو ہر وہ شے جس کا خیال ہو سکتا ہے کسی نہ کسی قسم کے معروض کی حیثیت سے موجود ہوتی ہے خواہ وہ صنیعیاتی ہو یا انفرادی ذہن کا معروض ہو یا خارجی مکان کا معروض، یا وسیع معنی میں محض عقل کے لئے معروض ہو۔ اسلطانے قبائلی عقیدے بھی اس عظیم الشان کائنات کا جزو ہیں جس کو خدا نے بنایا ہے اور اس نے اس کے اندر ان چیزوں کا وجود رکھا ہوگا کہ ہر ایک اپنی اپنی جگہ پر ہو۔ مگر ہم محدود عقل و فہم کی مخلوق کو ایسا خیال بہت خیرت انگیز معلوم ہوتا ہے۔ ایک شے کا محض بطور شے کے معلوم ہونا اس کی حقیقت کے لئے کافی نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ یہ بالبعد الطبیعیاتی حقیقت ہو یا خدا کے لئے حقیقت ہو، مگر ہم کو جس شے کی ضرورت ہے وہ عملی حقیقت ہے ایسی حقیقت جو ہمارے لئے حقیقت ہو۔ اور اس کے لئے یہی فروہا نہیں کہ ایک شے معلوم ہو بلکہ دیکھنا و اہم معلوم ہو۔ جن کائناتوں کے معروضات نہ تو دیکھتے ہوئے ہیں اور نہ اہم ان کا ہم محض انکار کرتے ہیں اور غیر حقیقی میں شمار کرتے ہیں۔

پس اضافی معنی میں جس معنی میں ہم حقیقت کا سادہ عدم حقیقت سے مقابلہ کرتے ہیں جس معنی میں ایک شے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس میں دوسری سے زیادہ حقیقت ہے اور اس پر زیادہ یقین ہونا چاہیے، حقیقت کے معنی محض ہماری جذبی اور فعلی زندگی سے تعلق کے ہیں۔ یعنی وہ ہیں جن میں کہ لفظ کبھی علی آدمی کے منہ پر آیا ہے۔ ان معنی میں جو شے ہماری دلچسپی کو متہیج کرتی اور اس کو تحریک دیتی ہے وہ حقیقی ہے۔ جب کبھی کوئی شے ہم کو اس طرح سے متاثر کرتی ہے ہم اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس کو قبول کرتے ہیں اس سے اپنے ذہن کو پر کرتے ہیں اور عملی طور پر اس کا لحاظ کرتے ہیں۔ اس حد تک یہ ہمارے لئے حقیقی ہوتی ہے اور ہم اس پر یقین کرتے ہیں۔ اس کے برعکس جب کبھی ہم اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں اس پر غور کرنے یا عمل کرنے سے قاصر رہتے ہیں اس حد تک یہ ہمارے لئے غیر حقیقی ہوتی ہے اور ہم اس پر یقین نہیں لاتے۔ پس یوم نے

جو کچھ اس کے متعلق لکھا ہے وہ بالکل صحیح ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ کسی شے پر یقین کرنے کے معنی محض یہ ہیں کہ اس کا تصور واضح اور جلی طور پر اور فعلی انداز میں ہو۔ ”پس میں کہتا ہوں کہ یقین کسی شے کے زیادہ واضح و جلی قومی راسخ تعقل کے علاوہ نہیں ہے، جو بات صرف تخیل کو کبھی حاصل نہیں ہوتی۔۔۔۔۔ یہ تصورات کی ایک خاص نوعیت یا ترتیب پر مشتمل نہیں ہوتا، بلکہ ان کے طریق تعقل و طریق احساس پر مشتمل ہوتا ہے۔ مجھے اس امر کا اعتراف ہے کہ اس احساس یا طریق تعقل کو میں پوری طرح پر بیان نہیں کر سکتا۔۔۔۔۔ اس کا صحیح و موزون نام یقین ہے جو ایسی اصطلاح ہے جس کو عام زندگی میں ہر شخص سمجھتا ہے۔ اور فلسفے میں ہم اس دعوے سے آگے نہیں بڑھ سکتے کہ یقین کچھ ایسی شے ہوتی ہے جس کو ذہن محسوس کرتا ہے، اور جو تصور تصدیق کو متشکل کے افسانوں سے ممتاز کرتا ہے۔ یہ ان کو زیادہ اثر اور وزن دیتا ہے۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اہمیت زیادہ ہے۔ یہ ان کو ذہن پر ثبت کرتا ہے، اور ان کو جذبات کا ایک اعلیٰ اثر دیتا ہے، اور ان کو ہمارے افعال کے لئے ایک حکمران اصول بناتا ہے۔“

یا جیسے کہ پروفیسر بین اس کے متعلق کہتے ہیں، اپنی نوعیت اصلی کے اعتبار سے یقین ہماری فطرت فعلی کا ایک رخ ہے جس کو بہ الفاظ دیگر ارادہ کہتے ہیں۔

پس معروض یقین حقیقت یا جو حقیقی کوئی ایسی شے ہے جو ان تمام محمولات سے مختلف ہے جن کا کوئی موضوع حامل ہو سکتا ہے۔ یہ خواص کچھ ایسے ہوتے ہیں جن کا عقلی یا حسی طور پر وجدان ہوتا ہے۔ جب ہم ان میں سے کسی ایک موضوع میں اضافہ کر دیتے ہیں، تو ہم آخر الذکر کے داخلی مافیہ میں اضافہ کر دیتے ہیں، اور ہم اس کی تصویر کو جو ہمارے ذہن میں ہوتی ہے، زیادہ پر کر دیتے ہیں۔ یہ جس طرح سے اس کو پانی ہے، اسی طرح سے اس کو داخلی طور پر

۱۔ حقائق کو غیر حقائق سے اور ضروری کو فصول اور قابل نظر اندازی سے میز کرتا ہے۔

۲۔ انکوائری کا سرنگ ہیومن انڈر سٹینڈنگ و ہجروڈ (تمہاس میں کچھ تقدیم و تاخیر کی گئی ہے)

چھوڑتی ہے اور صرف اس کا ہم پر نقش ثبت کرتی ہے۔
 بقول کانٹ ”حقیقی شے ممکن شے سے کچھ زیادہ نہیں ہوتی۔ سو حقیقی
 ڈالروں میں سو ممکن ڈالروں سے ایک پنس بھی زیادہ نہیں ہوتا۔۔۔۔۔ ایک شے
 کا میں جتنے محمولات سے اور جیسے محمولات سے خیال کروں لیکن اگر اس قدر اضافہ
 کروں کہ یہ موجود دے تو اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔۔۔۔۔ لہذا
 ہمارے شے کے تعقل میں جو کچھ بھی ہو، ہمیں اس کو اس کے وجود سے منسوب
 کرنے کے لئے ہمیشہ اس سے باہر قدم رکھنا ہو گا۔
 باہر قدم رکھنا اس طرح پر ہوتا ہے کہ یا تو ہم اس کے اور اپنے مابین
 فوری علی اضافات قائم کر لیتے ہیں، یا اس کے اور دوسری اشیا کے مابین قائم

۱۷۔ انتقاد عقل خالص ترجمہ بیولر ۲ صفحہ ۵۱۵-۵۱۷ نیز میوم
 ”جب ہم کسی شے کے سادہ تعقل کے بعد اس کو موجود خیال کرتے ہیں تو ہم حقیقت
 اپنے پہلے تصور میں کوئی اضافہ یا تغیر نہیں کرتے۔ چنانچہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا موجود ہے تو
 ہم صرف اسی ذات کا اس طرح سے تصور قائم کرتے ہیں جس طرح سے اس کو ہمارے سامنے بیان کیا جائے
 جس وجود کو ہم اس سے منسوب کرتے ہیں اس کا بھی کسی ایسے خاص تصور سے تعقل نہیں ہوتا جس کو ہم اس کے
 دوسرے اوصاف سے مربوط کرتے ہوں اور پھر ان کو ملحدہ کر کے ان میں امتیاز کر سکے ہوں۔۔۔۔۔ وجود
 کا یقین کسی نئے تصور کو ان چیزوں سے مربوط نہیں کرتا جن پر شے کے تصورات متکمل ہوتے ہیں جب میں خدا کا
 خیال کرتا ہوں، جب میں اس کو موجود خیال کرتا ہوں، اور جب میں اس کے موجود ہونے
 پر یقین رکھتا ہوں، تو اس کے متعلق میرا تصور نہ تو گھٹتا ہے اور نہ بڑھتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ
 امر یقینی ہے کہ ایک شے کے موجود ہونے کے سادہ تعقل اور اس کے موجود ہونے
 کے یقین میں بہت بڑا فارق ہوتا ہے، اور چونکہ یہ فرق واقعات یا اس کے تصور کی
 ترکیبات کے اندر نہیں ہوتا، جس کا ہم تعقل کرتے ہیں، اس لئے یہ
 اس انداز کے اندر ہونا چاہئے جس میں کہ ہم اس کا تعقل

(ٹریٹائز آف میومن نیچر حصہ ۳ فقرہ ۷)

کر لیتے ہیں۔ ایسی اضافات جن سے اور اضافات ماورائے انہیں ہوتیں اور نہ یہ اور وسط کو کالعدم کرتی ہیں، کو حقیقی اضافات کہتے ہیں، اور یہ اپنی معدومیت شے کو حقیقت سے متصف کرتے ہیں۔ ہر قسم کی حقیقت کا سرچشمہ خواہ مطلق نقطہ نظر سے ہو، یا عملی سے ذہنی ہے، یعنی خود ہم ہوتے ہیں۔ بعض منطقی مفکرین کی حیثیت سے ہم جن چیزوں کا بھی خیال کرتے ہیں، میں ان کو حقیقت سے متصف کرتا ہوں، کیونکہ اگر زیادہ نہیں تو یہ حقیقت مظاہر یا ہمارے فکر کے آتی معرفات ہیں۔ ایسے صاحب فکر ہونے کی حیثیت سے جو جذبی رد عمل رکھتے ہیں، ہم جن چیزوں کی طرف ارادہ متوجہ ہوتے ہیں، ان کو انتخاب کرتے اور ان پر زور دیتے ہیں ان کو ہم بلند درجے کی حقیقت سے متصف کر دیتے ہیں۔ یہ ہمارے زندہ حقائق ہوتے ہیں، اور صرف یہی نہیں، بلکہ وہ تمام چیزیں جو ان سے بہت قریبی تعلق رکھتی ہیں۔ اس طرح سے حقیقت کا آغاز ہمارے انایا ایغو سے ہوتا ہے، اور اس سے متعلق دوسری چیزوں پر بھی اس کا رنگ چڑھ جاتا ہے۔ اول تو ان تمام چیزوں پر جو ہمارے ایغو کے لئے فوری و ذاتی پہچان رکھتی ہیں۔ اور پھر ان چیزوں پر جو ان سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہیں۔ یہ صرف اس وقت ناکام و قاصر رہتی ہے، جب رشتہ ارتباط گم ہو جاتا ہے۔ ایک مکمل نظام و سلسلہ حقیقی ہو سکتا ہے، بشرطیکہ یہ ہمارے ایغو سے کسی ایک فوری موثر سے تعلق رکھتا ہو، لیکن جو شے اس قسم کی موثر شے کی تردید کرتی ہے، اگرچہ یہ خود بھی موثر ہو، یا تو اس پر یقین نہیں کیا جاتا، یا اگر یقین کیا بھی جاتا ہے تو یقین کے تصفیہ پانے کے بعد۔

اس طرح سے ہم اس اہم نتیجے پر پہنچتے ہیں، کہ خود ہماری حقیقت یعنی خود ہماری زندگی کی جس جو ہم کو ہر لمحہ ہوتی ہے، ہمارے یقین کا سب سے اصلی جزو ہوتی ہے۔ اسی قدر و ثوق کے ساتھ جس قدر و ثوق کے ساتھ میں کہہ سکتا ہوں، کہ میرا وجود ہے، یہ ہمارے دوسری اشیاء کے وجود کے لئے سب سے قومی ثبوت ہوتا ہے۔ جس طرح ڈیکارٹ نے میں سوچتا ہوں، کی ناقابل شک حقیقت کو اس تمام حقیقت کی ضمانت قرار دیا تھا، جو کچھ کہ میرے فکر کے اندر ہے، اسی طرح ہم سب چونکہ اپنی موجودہ حقیقت کو نہایت ہی شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں، اور کل سے غیر مادی حقیقت منسوب کرتے ہیں، اول تو ان چیزوں سے

جن کی ہم کو شخصی ضرورت ہوتی ہے، دوسرے ان چیزوں سے بعید ہوتی ہیں، مگر ان کا ان سے تعلق ہوتا ہے۔ چنانچہ پروفیسر لیس کہتے ہیں، کہ میرا اس وقت اور یہاں کا احساس تمام حقیقت اور تمام علم کا محور ہے۔

اس طرح سے زندہ حقائق کا عالم برعکس غیر حقائق کے ایک فعلی اور جذبی شے ہونے کے اعتبار سے ایغویں، سنگرانداز ہوتا ہے۔ ایسی کھونٹی سے کل کو ایک مطلق سہارا ملتا ہے۔ اور جس طرح سے تصویریں کی کھونٹی کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کے ساتھ صرف تصویری زنجیر ہی لٹک سکتی ہے، اس طرح اس کا عکس بھی صحیح ہے کہ ایک حقیقی کھونٹی کے ساتھ ایک حقیقی زنجیر ہی مناسب و موزون طور پر منسلک ہو سکتی ہے۔ جتنی چیزیں میری زندگی سے قریبی اور مسلسل تعلق رکھتی ہیں، یہی ایسی حقیقت ہوتی ہیں، جن کے متعلق میں شک نہیں کر سکتا۔ جو چیزیں یہ رشتہ قائم کرنے سے قاصر رہتی ہیں میرے لئے علی طور پر ان کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے۔

حسیت اور رد عمل کی قوتوں کی خرابی کی بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شے متاثر نہیں کرتی اور نہ فطری احساس پیدا کرتی ہے۔ اس کا نتیجہ وہ شکایت ہوتی ہے، جو اکثر سودا ئی مریضوں سے سننے میں آتی ہے کہ ان کو کسی شے پر اب اس طرح سے یقین نہیں آتا، جس طرح سے پہلے آتا تھا، اور زندگی سے حقیقت کی حس زائل ہو جاتی ہے۔ وہ گویا ربڑ کے غلاف میں پٹے ہیں، کسی چیز کی ان کے حواس تک حقیقی رسائی معلوم نہیں ہوتی۔ بقول گری سنگر اس قسم کے مریض لائیں دیکھتا ہوں، ”میں سنتا ہوں تو کہتے ہیں، مگر یہ بھی کہتے ہیں کہ اشیاء مجھ تک نہیں پہنچتی، حالت ایسی ہے کہ گویا میرے اور خارجی دنیا کے مابین ایک دیوار حائل ہو۔“

لے۔ میں یہاں ایغو کا تصور اس طرح سے استعمال کرتا ہوں، جس طرح عام عقل اس کو استعمال کرتی ہے۔ اس تصور تحلیل کے متعلق بعیدی مساعی کے نتائج دیا ان کی غیر موجودگی کے متعلق پہلے سے کوئی رائے قائم نہیں کی گئی ہے۔

”اس قسم کے مریضوں میں اکثر اوقات جلدی حیثیت میں ایک طرح کا تغیر ہوتا ہے، اور ایسا تغیر ہوتا ہے کہ اشیاء بعض اوقات دھندلی اور کھردری معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن اگر یہ تغیر ہر وقت موجود بھی رہے، تو بھی اس سے اس نفسی منظر کی کامل توجیہ نہ ہوگی..... جو ہم کو خارجی عالم کی نسبت ہمارے نفسی تغیر کو یاد دلاتا ہے، جس کو ایک طرف تو ترقی کنان عمر اور دوسری طرف جذبات و تسویقات پیدا کر سکتے ہیں، انچین میں ہم خود کو حسی نظام کے عالم سے قریب تر محسوس کر سکتے ہیں، ہم بذات خود ان میں اور ان کے ساتھ رہتے ہیں۔ ایک نہایت ہی قریبی رشتہ ہم کو ان کے ساتھ وابستہ رکھتا ہے۔ لیکن تعقل کے پختہ ہونے کے ساتھ یہ بند ڈھیلا ہو جاتا ہے، ہماری دلچسپی اور شوق کی گرمی سر دپڑ جاتی ہے۔ اشیائے عالم ہم کو بالکل مختلف معلوم ہونے لگتی ہیں، اور ہم خارجی عالم میں اپنے ستیل اجنبی محسوس کرنے لگتے ہیں، اگرچہ ہم اس سے پہلے کی نسبت بہتر طور پر واقف ہوتے ہیں، بخوبی اور متد جذبات عموماً اس کو پھر ہم سے قریب کر دیتے ہیں۔ ہر شے زیادہ دیر پا اثر کرتی ہے، اور حس ارتسامات کے اس تجدیدناثر کے ساتھ خوشی ہم کو پھر ایسا بنا دیتی ہے کہ ہم جو ان میں پست کرنے والے جذبات میں صورت حال بالکل دوسری ہوتی ہے۔ خارجی اشیاء و ذی روح ہوں یا غیر ذی روح اچانک ہمارے لئے سر د و امنی بن جاتی ہیں۔ اور جن چیزوں سے ہم کو پہلے دلچسپی تھی، وہ بھی ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ گویا یہ اب ہماری نہیں رہی ہیں۔ ان حالات میں چونکہ ہم کو آئندہ کسی شے سے کوئی دلچسپ ارتسام نہیں ہوتا ہے، خارجی اشیاء کی طرف توجہ ہونا چھوڑ دیتے ہیں، اور دل پر تنہائی کا احساس طاری ہو جاتا ہے..... جہاں اس حالت کو قابو میں رکھنے کے لئے قوی عقل نہیں ہوتی، اور جب نفسی سر د بہی اور فقدان دلچسپی زیادہ عرصے تک باقی رہتی ہے، ہر شے کھوکھی اور غیر دلچسپ معلوم ہوتی، دل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خشک ہو گیا ہے، دنیا مردہ اور فانی محسوس ہونے لگتی ہے، ایسی حالتوں کا نتیجہ اکثر اوقات خودکشی یا جنون ہوتا ہے۔

حسوں کی حقیقت اصلی

لیکن اب ہمارے سامنے تفصیلی مسائل آتے ہیں نفس کو اکسانے والی اور جسمی پیدا کرنے والی کیا بات ہوتی ہے جو بعض اشیاء میں پائی جاتی ہے ہماری زندگی کے ساتھ وہ علاقے قریبی کو سنے ہوتے ہیں جن سے حقیقت کا احساس ہوتا ہے۔ اور ان علاقے میں سب سے قریبی کو جسمی چیزیں ہوتی ہیں اور کون سی دوسری چیزیں اول الذکر کے ساتھ اس قدر قریبی تعلق رکھتی ہیں کہ (بہ الفاظ ہیوم) ہم اپنے مزاج سے ان کو بھی متاثر کر دیتے ہیں۔

سیدھے سادھے طور پر تو ان سوالات کا جواب دیا ہی نہیں جاسکتا فکر انسانی کی کل تاریخ ان کے جواب دینے کی ایک ناتمام کوشش ہے۔ کیونکہ انسان جب سے انسان ہیں اس وقت سے وہ محض انھیں چیزوں کے دریافت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ہماری حقیقی اغراض کن چیزوں سے وابستہ ہیں۔ کن چیزوں کو ہم زندہ حقائق کہیں گے اور کن کو نہیں؟ کن علاقے کو ہم قریبی اور حقیقی کہیں گے؟ تاہم چند نفسیاتی نکات کو واضح کیا جاسکتا ہے۔

کسی قومی تر علاقے کی عدم موجودگی کی صورت میں ہمارے ذہن کا کوئی معمولی علاقہ بھی ایک شے کو حقیقی بنا دینے کے لئے کافی ہو جاتا ہے۔ اس کے واسطے ہماری توجہ کے لئے معمولی سا اشارہ بھی کام دے جاتا ہے۔ اس باب کے شروع میں خالی ذہن کے اندر شمع کے داخل ہونے کا جو ذکر کیا گیا تھا اس کی طرف پھر رجوع کر دو۔ ذہن کسی ایسی ہی شے کا منظر تھا کہ اس پر جست کرے۔ یہ اپنی جست کرتا ہے اور شمع پر یقین آ جاتا ہے لیکن جب شمع دوسری چیزوں کے ساتھ بھی نظر آتی ہے تو اس کو ان کی رقابت کے خطر کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔

اس حالت میں یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ توجہ کے مختلف امیدواروں میں سے کون اس کو مجبور کرے گا۔ اصولاً جتنا ہم سے ہو سکتا ہے ہم یقین کرتے ہیں۔ اگر ہم سے ہو سکتا تو ہم ہر شے پر یقین کر لیتے۔ جب ہم اشیاء کا استحضار بالکل غیر مربوط طریق پر کرتے ہیں تو ان میں بہت کم تصادم ہوتا ہے اور ان کی جس تعداد پر ہم یقین کر سکتے ہیں وہ بے حد ہوتی ہے۔ ابتدائی قسم کے وحشی کا ذہن ایک جھلک ہوتا ہے جس میں ادھام خواب ضعیف الاعتقادات یاں اور حسی اشیاء کی کل

ایک دوسرے کے پہلو پہلو ہوتی ہیں، اور ان کو کوئی شے ضبط کے اندر نہیں رکھتی سوائے اس کے کہ توجہ ایک طرح پر مبذول ہوتی ہے، یا دوسری طرح پر۔ بچے کا ذہن بھی ایسا ہی ہوتا ہے، صرف جب معروضات مستقل ہو جاتے ہیں، اور ان کے علاقے مقرر تو اختلافات و تناقضات محسوس ہوتے ہیں، اور ان کا کسی نہ کسی طرح مستقل طور پر تصفیہ ہوتا ہے۔ اصولاً جس کامیابی کے ساتھ ایک تردید شدہ معروض خود کو ہمارے فہم کے اندر باقی رکھتا ہے، وہ چند اوصاف کے مناسب ہوتی ہے جو اس کے اندر ہونے ضروری ہیں۔ ان میں سے ایک جس کو اکثر لوگ سب سے اول درجے پر رکھیں گے، کیونکہ یہ معروضات حس کی خصوصیت ہے یہ ہے کہ (۱) اس کے اندر توجہ پرستولی ہو جانے یا شعور پر غلبہ پالینے کی قوت ہو۔

(۲) پھر اس کے اندر وضاحت یا حسی تیزی ہونی چاہیے خصوصاً لذت و دلم کے ذیل میں۔

(۳) اس کا توجہ پرہیزی اثر ہو، یعنی اس کے اندر فعلی تسویقات کے پیدا کرنے کی قابلیت ہو اور یہ جس قدر جلی ہو اتنا ہی بہتر ہے۔

(۴) اس کے اندر جذبی دلچسپی بہ حیثیت ایک معروض محبت خوف پسندیدگی یا خواہش وغیرہ کے ہونا چاہیے۔

(۵) بعض محبوب اقسام متقل سے مطابقت ہونی چاہیے مثلاً وحدت سادگی استقلال وغیرہ سے

(۶) اور اسباب سے بے نیاز اور خود اس کے اندر علی اہمیت

ہونی چاہیے۔

یہ خصوصیات ایک دوسرے میں مل جاتی ہیں، استیلا وضاحت یا جذبی شوق کا نتیجہ ہوتا ہے جو شے روشن و دلچسپ ہوتی ہے، وہ لازمی طور پر توجہ کو ہيجان میں لاتی ہے۔ مطابقت فعلی تسویقات اور فکری اشکال دونوں پر صادق آتی ہے۔ علی استقلال اور اہمیت ایک فکری مطالبے کے لئے مناسب ہے وغیرہ، لہذا میں صوری بحث کی کوشش نہ کروں گا۔ صرف سلسلہ و تشریح کرتا

جاؤں گا۔

بہ حیثیت مجموعی حسیں زیادہ واضح و روشن ہوتی ہیں اور ان کو تعقلات کی نسبت زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے۔ اور جو چیزیں ہر گھڑی سامنے آتی رہتی ہیں ان کو ان چیزوں کے مقابلے میں زیادہ حقیقی سمجھا جاتا ہے جو صرف ایک بار نظر کے سامنے سے گزر جاتی ہیں جن اوصاف کا عالم بیداری میں ادراک ہوتا ہے وہ ان اوصاف کے مقابلے میں زیادہ حقیقی معلوم ہوتے ہیں جن کا عالم خواب میں ادراک ہوتا ہے۔ مگر چونکہ اشیا ایک دوسرے کے ساتھ مختلف علائق پیدا کر لیتی ہیں لہذا یہ سادہ اصول کہ واضح و پائیدار حقیقی ہوتے ہیں اکثر چھپا رہتا ہے۔ ایسی شے جس کا تعقل ہوتا ہے ممکن ہے کہ اس کو ایک خاص حسی شے سے زیادہ حقیقی خیال کر لیا جائے بشرطیکہ یہ دوسری حسی چیزوں سے جو زیادہ واضح و پائیدار و دلچسپ ہوں بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہو۔ مثلاً مکشاتی ارتعاشات کے تعقل کو طبعیاتی محسوس گرمی کے مقابلے میں زیادہ حقیقی سمجھتا ہے کیونکہ یہ حرکت کے ان دوسرے واقعات سے نہایت ہی گہرا تعلق رکھتا ہے جن کا اس نے خاص طور پر مطالعہ کیا ہے۔ اسی طرح سے ایک شاذ شے کو ممکن ہے کہ ایک پائیدار مستقل شے کے مقابلے میں زیادہ حقیقی خیال کیا جائے بشرطیکہ اس کا دیگر مستقل چیزوں سے کثرت سے تعلق ہو۔ سائنس کے اندر کہیں کہیں جو قطعی شہادت ہوئے ہیں وہ سب اس کی مثالیں ہیں۔ نیز ایک شاذ تجربہ کو بھی اگر یہ زیادہ دلچسپ اور پرہیزمان ہو تو ممکن ہے کہ مستقل و پائیدار کے مقابلے میں زیادہ حقیقی خیال کر لیا جائے مثلاً دوربین سے زحل ایسا معلوم ہوتا ہے۔ ایسے ہی اتفاقی انشراحات و لمعات سے ہمارے عادی طریق فکر میں گڑبڑ واقع ہو جاتی ہے۔

مگر کوئی پادار ہو اے ربط اور نادر خیال ہمارے یقین کی واضح اور پائیدار چیزوں کو خارج نہیں کر سکتا۔ ایک تعقل کے غالب آنے کے لئے یہ فردری ہے کہ اس کا اختتام باضابطہ حسی تجربے کی دنیا میں ہو۔ کثیر الوقوع حسیں بہت ہی شاذ اپنی جگہ چھوڑتی ہیں اور اگر کوئی شاذ حس ان کو اپنی جگہ سے ہٹا سکتی ہے تو ضروری ہے کہ اس کا تعلق کسی زیادہ کثیر الوقوع حس سے ہو۔ سائنس کی تاریخ

نظریہ کے پرزوں (جو اہر اصول رطوبات قوتیں) سے بھری پڑی ہے، جو کبھی بہت ہی مقبول تھا، مگر تحقیق سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی تائید میں کوئی حسی واقعہ پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اور استثنائی مظاہر ہمارے یقین پر اس وقت تک قابو نہیں پاسکتے، جب تک کہ ہم ان کا تعقل اسی اقسام کے طور پر نہیں کر لیتے، جن کا وجود پہلے سے مسلم تھا۔ سائنس میں تصدیق سے جو کچھ مراد ہوتی ہے، وہ اس سے کچھ زیادہ نہیں ہوتی کہ کسی معروض تعقل پر اس وقت تک یقین نہیں کیا جائے گا جس کا جلد یا بہ دیر کوئی پائیدار اور جلی معروض حس نہ مل جائے۔

لہذا حسی معروضات یا قوت ہمارے حقائق ہوتے ہیں یا ان حقائق کے پرکھنے کا معیار ہوتے ہیں۔ تعقلی اشیاء کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ حسی اثرات دکھائیں اور نہ ان پر یقین نہیں ہوتا۔ اور اثرات و نتائج اگرچہ علتوں کے بے نقاب ہو جانے پر نسبتاً غیر حقیقی معلوم ہونے لگیں (جس طرح گرمی کمزاتی ارتعاشات کی تحقیق کے بعد غیر حقیقی معلوم ہونے لگتی ہے) بائیں ہمہ یہی وہ چیزیں ہوتی ہیں، جن پر ہمارا علم اسباب مبنی ہوتا ہے۔ یہ متابعت بھی عجیب قسم کی ہے جس میں ظاہر کو اپنے وجود کے لئے باطن کی ضرورت ہوتی ہے اور باطن معلوم ہونے کے لئے ظاہر کی ضرورت ہوتی ہے۔

پس جب اشیاء اور ان کے ذہن کے اندر مربوط کرنے میں تصادم ایک بار شروع ہو جاتا ہے، تو حسی وضاحت اور تیزی نہایت ہی اہم جزو ہوتا ہے، ایسا معروض جس کے اندر بطور خودیہ وضاحت نہ ہو، اور نہ وہ کسی اور شے سے مستعار لے سکتا ہو، اس کو اپنے واضح اور جلی رقیبوں کے مقابلے میں کامیابی کی کوئی توقع نہیں ہوتی، اور نہ یہ ہم میں وہ رد عمل پیدا کر سکتا ہے جس پر یقین ختم ہوتا ہے۔ واضح و جلی معروضات کی تمام جزئیات پر تو ہم گویا کہ ایمان لے آتے ہیں۔ اور ہمارا یقین جلی طور پر ان ایسے معروضات کی طرف بھی لوٹتا ہے، جن سے تفکر نے برکتہ کر دیا تھا۔ دیکھنے کے لائق بات ہے کہ الوان اصوات اور بوؤں کا عالم، کمزات و ارتعاشات کے عالم کے مقابلے میں کس قدر کامیابی کے ساتھ ڈٹا ہوا ہے۔ خود طبعی اگر ہو مگر کی طرح سے دلا گردن ہلا دے تو

عالم جو اس پھر اس کی مطلق حقیقت بن جاتا ہے یہ
یہ امر کہ ایسی چیزیں جو دراصل اس ہیجان پیدا کرنے والی قوت سے معرا
تھیں ان میں ایسی چیزوں کے اختلاف سے جن میں یہ قوت ہوتی ہے۔ یہ بات
پیدا ہو جاتی ہے کہ یہ ہمارے یقین کو اس طرح سے مجبور کرتی رہتی ہیں کہ گویا خود
ان کے اندر یہ بات جو یہ ایک اہم نفسیاتی واقعہ ہے جس کو ہیوم کے زمانے سے
کبھی نظر انداز نہیں کیا گیا۔

وہ لکھتا ہے "ادین تعقل کی وضاحت خود کو علاق پر پھیلا دیتی ہے" اور
اس کا ایصال گویا نالیوں اور نلکیوں کے ذریعے سے ہر اس تصور تک ہوتا ہے جو
اس کے ساتھ کسی طرح کا تعلق رکھتا ہے..... ضعیف الاعتقاد لوگ اولیاء اللہ اور

۱۔ جس طرح سے مرتب تعلقات کے مقابلے میں حسی ہوتی ہیں، اور جن سے اس
اعتبار سے کہ کبھی حسی ہم کو خود محسوس ہوتی ہیں یا دوسروں کے تیان سے ہم کو ان کا علم
ہوتا ہے، کبھی ایک راجح ہوتا ہے، اور کبھی دوسرا، اس کی نہایت ہی دلچسپ مثال اس
حالت سے ملتی ہے جو موجودہ زمانے میں روحی مظاہر کے عام یقین کی ہے۔ جس کے بغیر
مادی اشیائیز کر سہی و غیرہ کے حرکت کرنے کے بہت سے بیانات پائے جاتے ہیں جو بعض
خاص افراد کی موجودگی میں ہوتی ہیں جن کو خاص حقوق حاصل ہیں اور جن کو واسطے کہتے
ہیں۔ اس قسم کی حرکات ہمارے تمام حافضوں اور کل مسلمہ علم طبعی کے خلاف ہوتی ہیں۔ جن
لئے جن لوگوں نے یہ نہیں دیکھی ہیں، وہ ان بیانات کو یا تو فوراً قطعاً جھوٹ کہہ دیتے
ہیں یا ان کو جو اس کے دھوکے قرار دیتے ہیں، جو یا تو قریب سے پیدا ہوتے ہیں یا دہم سے۔
لیکن جس شخص نے اس قسم کے مظاہر کو فی الواقع ایسی حالت میں دیکھا جس سے وہ بالکل
طمئن ہے، تو وہ ہر حالت میں اپنے حسی تجربے پر اڑا رہے گا، اگرچہ اس سے حکمت کی کل
تاریخ ہی کیوں نہ بکھر جائے۔ ایسا شخص بلاشبہ کمزور قسم کا انسان ہوگا، جو کسی لغو ذہل
تعمیم کی وجہ سے ایک قطعی یقینی تجربے سے انکار کر دے۔ یہ امر یقینی ہے کہ ایک آدمی
اس ضد پر قائم رہے۔ سے غلطی بھی کر سکتا ہے، لیکن جس جذبے سے وہ متاثر ہو کر اس ضد
میں مبتلا ہوتا ہے، وہ ایسا ہے جس پر حکمت کی حیات و صحت کا مدار ہوتا ہے۔

مقدس لوگوں کی یادگاروں کو نہایت شوق کے ساتھ رکھتے ہیں، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کو اپنی عقیدت میں جوش پیدا کرنے کے لئے اور ان قابل عقیدہ ہستیوں کا زیادہ قویٰ تعلق پیدا کرنے کے لئے نمونوں اور تمثالوں کی تلاش ہوتی ہے۔۔۔ اب ظاہر ہے کہ ایک عقیدت مند کو جب بہترین یادگار حاصل ہو سکتی ہے تو وہ دلی اندش کے ہاتھ کی بنائی ہوئی کوئی شے ہو سکتی۔ اور اگر اس کے پیڑوں اور اس کے گھر کے ساز و سامان پر کبھی اس لحاظ سے نظر کی جائے گی تو اس بنا پر کی جائے گی کہ یہ کبھی اس کے قبضہ و تصرف میں تھے، اور وہ ان کو حرکت دیتا اور ان سے کام لیتا تھا۔ اس اعتبار سے یہ۔۔۔۔۔ اس سے نسبتاً ایک مختصر سلسلہ واقعات سے تعلق رکھتے ہیں، جتنے کہ وہ رکھتے ہیں جن کے ذریعے سے ہم کو اس کے وجود کا علم ہوتا ہے۔ اس منظر سے یہ بات قطعاً ثابت ہو جاتی ہے کہ ایک موجودہ ارتسام جس کے اندر کوئی نسبت تخیل ہو، میرے تصور کو وضع و روشن کر سکتا ہے۔ اور اسی بنا پر اس سے تعریف مذکورہ کے مطابق یقیناً تسلیم وجود میں آسکتے ہیں۔ مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کے یہاں یہ بات مشہور ہے کہ جو لوگ مکہ مکرمہ یا بیت المقدس کی زیارت کرتے ہیں، ان کا ایمان بہت پختہ ہو جاتا ہے، اور وہ ان لوگوں کے مقابلے میں جو ان زیارات سے مشرف نہیں ہوتے، بکے دیندار ہوتے ہیں۔ ایسا شخص جس کا حافظہ بخیرہ احمر صحرا اور یروشلم اور گلیل کی واضح مثال رکھتا ہو، اس کو ان معجزوں سے کبھی انکار نہیں ہو سکتا، جن کو موسیٰ علیہ السلام نے بیان کیا ہے، اور جن کو علمائے یہود بیان کرتے ہیں۔ ان مقامات کا وضع و حلی تصور آسانی کے ساتھ ان واقعات پر سے گزر جاتا ہے، جو ان سے مقارنت کی بنا پر تعلق رکھتے ہیں، اور تعلق کی وضاحت کو بڑھا کر یہ یقین کو زیادہ کر دیتے ہیں۔ ان دریاؤں اور رکھیتوں کی یاد دہی اثر رکھتی ہے جو کہ نیا استدلال رکھتا ہے۔۔۔۔۔ ان کیتھولک مذہب کی رسوم کو بھی اسی قسم کی مثالیں خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس عجیب و غریب ضعیف الاعتقادی میں جو شخص مبتلا ہوتا ہے، جب اس کو ان لغویات کے متعلق ملامت کی جاتی ہے تو وہ یہ کہتا ہے کہ مجھے خارجی حرکات و اعمال کے عمدہ نتائج محسوس ہوتے ہیں، اور اس سے میرا جوش عقیدت

بڑھ جاتا ہے جو اگر بیداری اور غیر مادی چیزوں کی جانب ملتفت رکھا جاتا تھا تو کم ہو جاتا۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم ان چیزوں کا جن پر کہ ہمارا ایمان ہوتا ہے، باہر کے حسی نمونوں اور متشالوں میں پرتو ڈال لیتے ہیں اور ان نمونوں کی فوری موجودگی کے ساتھ ان کو زیادہ موجود کر لیتے ہیں جو محض ذہنی نظر اور فکر سے ممکن نہیں ہوتا۔

ہیوم نے جو مثالیں دی ہیں، وہ ذرا ادنیٰ قسم کی ہیں اور جن چیزوں کا مربوط حسی معروضات ہم کو یقین دلا دیتے ہیں، وہ ان کو غیر حقیقی فرض کرتا ہے۔ مگر اس بنا پر یہ اور بھی ظاہر ہو گا، کیونکہ یہ ان کے نفسی اثر کا واقعہ ہو گا۔ کون ہے جو مردہ یا دور افتادہ دولت کی یاد کو اس وقت سب سے زیادہ محسوس نہیں کرتا، جب کوئی اس کی تصویر یا اس کا خط یا کپڑا یا اور کوئی ایسی مادی چیز مل جاتی ہے جو اس کو یاد دلاتی ہے۔ اس وقت اس کا کل تصور واضح و جلی

ہو جاتا ہے اور وہ ہم سے اس طرح ہم کلام ہوتا ہے اور اس طرح سے ہم کو جنبش دے دیتا ہے جو دیگر اوقات میں کبھی نہیں ہوتا۔ بچوں کے ذہن میں خیالی باتیں اور حقائق پہلو پہلو رہتے ہیں۔ مگر ان کی خیالی باتیں کتنی ہی واضح و جلی کیوں نہ ہوں، بہر حال ان کو اختلاف حقیقت سے مدد ملتی ہے۔ تمثیلی بچہ اپنی خیالی چیزوں کو کسی گڑ یا یا دوسری مادی شے کے مطابق کر لیتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس سے یقین اور قوی ہو جاتا ہے اگرچہ اس شے سے بہت ہی کم مشابہ ہو جس کے بجائے اس کو خیال کیا جاتا ہے۔ یہاں پر ایک ایسی شے بہت کام دیتی ہے جو اپنے ذاتی اوصاف کی وجہ سے بہت ہی دلچسپ ہوتی ہے۔ سب سے مفید گڑ یا وہ لکڑی تھی جو میں نے ایک چھوٹی لڑکی کے ہاتھ میں دیکھی تھی۔ وہ اس کو گودیں لیتی دو دوہلاتی اور تھپکی دے کر دن بھر سلاتی تھی اور زندگی کا کوئی ایسا جزو نہ تھا جو یہ لکڑی انجام نہ دیتی ہو۔ مٹر ٹیلو کہتے ہیں۔

مما ایک تمثیلی دماغ کا بچہ ایک کتے سے گھوڑے کا کام یا ایک سپاہی سے ایک گڈرے کا کام لے لے گا، یہاں تک کہ خارجی مشابہت تقریباً محو ہو جائے گی۔

لکڑی کے ایک ٹکڑے کو زمین پر وہ کھینچتا پھرے گا اور اس کو سمندر پر چلتا ہوا جہاز کہہ ڈالے گا یا گاڑی جو ٹرک پر دوڑی چلی جا رہی ہے۔ یہاں پر لکڑی کے ٹکڑے اور گاڑی اور جہاز کے مابین شاہت اس میں شک نہیں کہ بہت کم ہے۔ مگر یہ ایک شے ہوتی ہے جس کو حرکت دی جاسکتی ہے اور یہ بچے کے لئے ظاہر ہے کہ امداد کا موجب ہے جس سے وہ اپنے تصورات کو ترتیب و ترقی دے سکتا ہے۔

..... یہ کس قدر مفید تھی اس کا پتہ اس طرح سے چل سکتا ہے کہ بچے سے اس کو لے لیا جائے اور اس کو کھیلنے کے لئے کوئی چیز نہ دی جائے۔ جب ذرا سن بڑھتا ہے تو زیادہ تعلیم یافتہ لوگوں میں اس ذہنی عمل کا جو بچے کے اندر لکڑی کے سپاہیوں اور گھوڑوں سے کھیلنے وقت ہوتا ہے (اگرچہ یہ کبھی ٹٹا نہیں) یہ زیادہ پیچیدہ مظاہر میں چلتا ہے۔ شاید بعد کی زندگی میں اس اثر کے جو بچہ پر گریا سے ہوتا ہے با تصویر افسانے سے زیادہ اور کوئی شے متاثر نہیں ہو سکتی۔ یہاں پر خارجی مشابہت بہت ہی ناقص ہوتی ہیں۔ لیکن منظر کو عمدہ تصویر کس قدر حقیقت کا لباس پہنا دیتی ہے۔۔۔۔۔ مسٹر بیک ہاؤس نے ایک روز وان ڈی لینڈ میں ایک عورت کو دیکھا کہ وہ چند پتھروں کو جو پیسے بیضا دی اور تقریباً دو انچ چوڑے تھے اور جن پر سفید و سرخ دھاریاں تھیں انھیں ترتیب دے رہی ہے۔ دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ یہ اس نے اپنے غیر موجود دوستوں کی نشانیاں قائم کی ہیں اور ان میں جو سب سے بڑا تھا وہ جزیرہ فٹنڈرس کی ایک موٹی عورت کا نشان تھا جو مادر براؤن کے نام سے مشہور تھی۔ اس قسم کے رواجات بد قسمت نسلیوں ہی کے یہاں نہیں بلکہ ان سے بہت زیادہ بلند مرتبہ نسلوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ شمالی امریکہ کے بعض قبائل میں جس عورت کا بچہ مر جاتا ہے تو وہ اس کے گہوارے میں اس کی یاد تازہ رکھنے کے لئے تقریباً سال بھر تک سیاہ پر رکھتی ہے۔ اور اس کو اپنے ساتھ لئے پھرتی ہے۔ جب وہ کہیں ٹھہرتی ہے تو وہ اس گہوارے کو پیچھے رکھ دیتی ہے اور اپنا کام کرتی جاتی ہے اور اس سے باتیں کرتی رہتی ہے بالکل اس طرح سے کہ بچہ زندہ پالنے کے اندر ہے۔ یہ تو مثال ہے۔ مگر افسر یقہ میں ایک

بھدی گڑیا کو بچے کی یادگار کے طور پر رکھا جاتا ہے..... بیٹھن نے پیروں وہاں کی عورتوں کو دیکھا ہے کہ جب ان کا بچہ مر جاتا ہے تو اس کی یاد میں ایک لکڑی کی گڑیا کر پڑے پھرتی ہیں

ہم میں سے اکثر لوگوں کو مرحوم عزیزوں کے فوٹو بہت عزیز ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اس کے مشابہ ضرور ہوتے ہیں، مگر محض یہ واقعہ کہ یاد دلانے والی شے کی محض مادیت تقریباً اتنی ہی اہم ہوتی ہے جتنی کہ سیاہ تصویریں جس میں جسم کے فقط حدود اور خطوط ہوتے ہیں جو سو برس پہلے کی خاندانی یادگاروں میں ملتے ہیں۔ اور جن میں سے ایک کے متعلق فتنے اپنی منسوبہ کو یہ لکھ سکا تھا، اس میں تمہارا رنگ نہیں جھلکتا نہ آنکھیں کہانی دیتی ہیں اور نہ تمہارے حسین خد و حناں نمایاں ہوتے ہیں جو جنت نگاہ ہیں۔ باایں ہمہ اس کی اسی طرح سے پرستش کئے چلے جاؤ۔ یہ رائے جس کو اکثر اس شد و مد کے ساتھ رکھتے ہیں کہ زبان فکر کے لئے لازمی ہے، اس کے اندر اس قدر حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ ہماری کل داخلی تشاات بے طرح کسی حسی شے سے لگاؤ رکھتی ہیں اور اس طرح سے جسم و حیات حاصل کرتی ہیں۔ الفاظ اس غرض کو پورا کرتے ہیں، اشارات اس غرض کو پورا کرتے ہیں، پتھر اس غرض کو پورا کرتا ہے، تنکے اس کو پورا کرتے ہیں، چاک کے نشان اس کو پورا کرتے ہیں، ہر شے کام دہی جاتی ہے۔ جو ہنی ان چیزوں میں سے کوئی ایک کسی تصور کے بجائے ہوتی ہے تو یہ تصور زیادہ حقیقی معلوم ہونے لگتا ہے۔ بعض اشخاص جن میں کتاب ہذا کا مصنف بھی شامل ہے، تختہ سیاہ کے بغیر کچھ نہیں دے سکتے۔ مجرد تعلقات کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ ان کو حروف مربوعوں یا دائروں کی شکل میں پیش کریں اور ان کے تعلقات کو خطوط سے سمجھائیں۔ یہ تمام علامات خواہ زبانی ہوں یا خطی یا شمسی ان کے اور بھی فوائد ہیں۔ کیونکہ یہ فکر کو ختم اور اصطلاحات کو متعین کر دیتی ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ ان کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ یہ یقین کرنے والے

ر دعل کو متہج کر دیتے ہیں اور ان سے تصورات کو ایک زیادہ پائیدار حقیقت حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً جب ہم کو کوئی کا قصہ سنایا جاتا ہے اور پھر وہ جاتو بھی دکھا دیا جاتا ہے جس سے قتل کا ارتکاب ہوا تھا یا وہ انگوٹھی دکھا دی جاتی ہے جس کے متعلق غیب داں نے یہ بتایا تھا کہ کہاں چھپی ہوئی ہے تو کل معاملہ افسانے کے عالم سے نکل کر اور زمین پر آ جاتا ہے اسی طرح سے یہاں بھی اگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کہانی سننے کے لئے اینٹین موجود ہیں تو ہم کو اس پر زیادہ یقین ہو جاتا ہے۔

اس قدر توحسوں کی امتیازی حیثیت کے متعلق ذکر کر دیا گیا ہے لیکن خود حسوں کے اندر بھی سب کو یکساں طور پر تحقیقی خیال نہیں کیا جاتا۔ ان میں جو سب سے زیادہ علی ہوئی ہیں جو سب سے زیادہ مستقل و پائیدار ہوتی ہیں جن کا سب سے زیادہ جمالیاتی اعتبار سے فہم ہوتا ہے ان کو جم غفیر میں سے انتخاب کر لیا جاتا ہے۔ اور ان پر سب سے زیادہ یقین ہوتا ہے باقی ان کے علامات و اشارات ہو کر رہ جاتی ہیں۔ اس واقعے کی طرف گذشتہ ابواب میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ایک شے کا حقیقی و اصلی رنگ وہ ہونی جس ہوتی ہے جو اس سے اس وقت ہوتی ہے جب بھارت کے لئے بہترین حالات ہوتے ہیں۔ یہی اس کے حقیقی قد و قامت اور شکل و صورت وغیرہ کے متعلق ہوتا ہے۔ یہ محض بصری حسی ہیں جن کو ہزاروں دوسری حسوں میں سے اس لئے انتخاب کر لیا جاتا ہے کہ ان کے اندر جمالیاتی خصوصیات ہوتی ہیں جو ہمارے ہولت یا خوشی کا باعث ہوتی ہیں۔ میں جو کچھ اس کے متعلق پہلے لکھ چکا ہوں اس کا اعادہ نہ کروں گا۔ بلکہ لمسی اور عضلی حسوں کی بحث کی طرف متوجہ ہوتا ہوں کیونکہ ان کے ذریعے سے ہم کو اولین اوصاف کا پتہ چلتا ہے جو ان سے زیادہ حقیقی ہوتے ہیں جو آنکھ کا ناک سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس طرح سے ہم متنازع و نمایاں طور پر لمسی اوصاف کو حقیقی کیوں خیال کرتے ہیں۔ ذیل میں ہمارے محرک کے لئے کچھ زیادہ تلاش کی ضرورت نہیں ہے۔ لمسی اوصاف میں سب سے کم تغیر ہوتا ہے۔ جب کبھی یہ ہم کو ہوتے ہیں تو دیکھے ہی ہوتے ہیں جیسے کہ پہلے جو چکے تھے۔ دیگر اوصاف میں شے سے ہمارے اضافی وضع مقام کے تغیر سے بے حد تغیر ہوتا ہے اور اس سے بھی زیادہ قلعہ چو

یہ ہے کہ لمسی اوصاف و خواص کا ہماری عافیت و عدم عافیت سے بہت گہرا تعلق ہوتا ہے۔ خنجر سے ہم کو اسی وقت ضرر پہنچتا ہے جب یہ ہمارے جسم سے براہ راست لمس کرتا ہے۔ زہر ہم پر اسی وقت اثر کرتا ہے جب ہم اس کو اپنے منہ میں داخل کر لیتے ہیں۔ اور کسی شے سے ہم صرف اس وقت کام لے سکتے ہیں جب یہ بلا واسطہ ہمارے عضلات کے قبضے میں ہوتی ہے۔ لہذا اشیا کا ہم سے صرف قابل لمس ہونے کے اعتبار سے زیادہ تعلق ہوتا ہے۔ اور دیگر حواس کے جہاں تک عملی فائدے کا تعلق ہے وہ ہم کو صرف اس سے مطلع کر دیتے ہیں کہ کن لمسی حواس کی توقع رکھیں بقول برکھے یہ انتظاری لمس کے آلات ہوتے ہیں۔

حواس میں جو سب سے زیادہ یقین کو مجبور کرتی ہیں وہ ہوتی ہیں جو لذت یا الم کا باعث ہوتی ہیں۔ لاک کسی شے کی حقیقت کا اصلی انسانی معیار یہ مقرر کرتا ہے کہ اس میں لذت یا الم کا باعث ہونے کی خصوصیت ہو (خیالی متبع برکھے سے) اس تصور پر بحث کرتے ہوئے کہ ممکن ہے ہمارے کل اور اکات محض خواب ہی ہوں وہ کہتا ہے۔

”ہر بانی کر کے وہ یہ خواب دیکھیں کہ میں ان کو یہ جواب دیتا ہوں..... کہ مجھے یقین ہے کہ وہ اس کو تسلیم کریں گے کہ یہ خواب دیکھتے ہیں کہ وہ آگ میں ہیں، اور ان کے واقعی آگ کے اندر ہونے میں ایک ظاہر فرق ہے۔ لیکن اگر انہوں نے اس درجے اریتمابی ہونے کا تہیہ کر لیا ہے کہ جس بات کو میں فی الواقع آگ کے اندر ہونا کہتا ہوں وہ خواب کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور یہ کہ ہم کو اس سے یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتی کہ آگ جیسی کوئی شے ہم سے خارج میں موجود ہے تو میں ان کو یہ جواب دیتا ہوں کہ بعض اشیا کے عمل کرنے سے لذت یا الم (یا کسی قسم کا جذبہ) یقیناً ہوتے ہیں جن کے وجود کا ہم کو ادراک ہوتا ہے یا جن کے وجود کے متعلق ہم خواب دیکھتے ہیں کہ ہم کو اپنے حواس کے ذریعے سے ادراک ہوتا ہے اور یہ یقین اتنا ہی بڑا ہوتا ہے جتنی کہ ہماری سرت یا نصبت ہوتی ہے جن کے علاوہ ہم کو معلوم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

لہ۔ ایسے کتا ب باب فقرہ ۱۴ دوسری جگہ وہ لکھتا ہے کہ ”وہ شخص جو ایک شمع کو جلتے ہوئے دیکھتا ہے“

جذبہ یا فعلی تحریک کا عمل یقین پر

جذبہ پیدا کرنے ہم کو بلائے متحرک کرنے یا آمادہ عمل کرنے کی کیفیت کا اشیا کی حقیقت سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ ان کے لذت یا الم کے باعث ہونے کی کیفیت کا ہے۔ باب ۱ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ غالباً ہمارے جذبات کی کیفیت کا تعلق ان جسمانی حوسوں سے ہے جو ان کے ساتھ ہوتی ہیں۔ لہذا ہم میں جو یہ رجحان ہوتا ہے کہ ہم ان چیزوں پر زیادہ یقین کرتے ہیں جو جذبی اعتبار سے ہیجان پیدا کرنے والی ہوتی ہیں، اس کی کسی نئے اصول پسند کو فرض کئے بغیر تو جیہ ہو جاتی ہے۔ عام طور پر جس قدر زیادہ معروض تعقل نہیں ہیجان پیدا کرتا ہے اسی قدر حقیقت اس کے اندر ہوتی ہے۔ ایک ہی شے مختلف اوقات میں مختلف درجے کا ہیجان پیدا کرتی ہے۔ اخلاقی اور مذہبی حقائق بعض اوقات ہسم کو بعض کی نسبت زیادہ شدت کے ساتھ حوس ہو سکتے ہیں پہچانچہ ایمرن کہتا ہے۔

بقیہ ماشیہ منوگندشتہ۔ اور اس کے شعلے کی قوت کا اپنی انگلی اس کے اندر رکھ کر تجربہ کرتا ہے اس کو اس کے متعلق کوئی شک نہ ہو گا کہ یہ کوئی ایسی چیز ہے جو اس سے خارج میں موجود ہے جو اس کو نقصان پہنچاتی ہے اور اس کو سخت تکلیف میں ڈالتی ہے۔۔۔۔۔ اور اگر ہمارے خواب دیکھنے والے صاحب اپنے ہاتھ کو دکھتی ہوئی ریشیے کی بھٹی میں ہاتھ ڈال کر یہ آزمائش کر آیا یہ دکھتی ہوئی بھٹی ہے یا ایک اونگٹے ہوئے شخص کے تیل کا محض آوارہ مثل ہے تو شاید اپنی خواہش سے زیادہ یقین کی حالت میں بیدار ہو جائیں گے یعنی ان کو محض مثل سے کچھ زیادہ ہو گا۔ پس شہادت ہماری خواہش کے مطابق ہے۔ یعنی یہ اس قدر یقینی ہے جس قدر کہ ہماری لذت یا الم یعنی مسرت اور مصیبت، جس کے علاوہ نہ تو ہمیں کسی علم سے بحث ہے اور نہ کسی وجود سے۔ اپنے سے خارج میں اس قسم کی اشیا کے موجود ہونے کا یقین ہمارے لئے کافی ہے اور ہم ان سے خیر حاصل کر سکتے ہیں اور ان کے شر سے بچ سکتے ہیں اور ان سے واقف ہونے کی یہی اصلی غرض ہے۔ (ایضاً کتاب باب ۱ فقرہ ۸۔)

زندگی کے ایک گھنٹے اور دوسرے گھنٹے میں یہ اعتبار اقتدار اور بعد کے اثرات کے فرق ہوتا ہے۔ ہم کو یقین لمحوں میں آتا ہے۔۔۔۔۔ بایں ہمہ ان مختصر لمحوں میں ایسا عمت ہوتا ہے جو ہم کو اس امر پر مجبور کرتا ہے کہ ہم ان سے اور تجربا ست کی نسبت زیادہ حقیقت منسوب کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ عمتی وحدتی علاقے کے وسیع تر نظاموں کی بصیرت کے متعلق ہوتا ہے، لیکن اس سے زیادہ کثرت سے جذبی ہیجان ہوتا ہے مثلاً ایک ادنیٰ امثال کو۔ ایک شخص کو جھوٹ پریت کے متعلق دن میں یقین نہیں ہوتے۔ لیکن جب وہ آدھی رات کو کہیں تنہا ہوتا ہے، تو ذرا دیر کے متعلق اس کو ان کے متعلق یقین آجاتا ہے۔ کسی پر اسرار آواز یا شکل کو دیکھ کر وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ خون خشک ہو گیا ہے۔ اس کا دل زور زور سے دھڑکنے لگتا ہے اور اس کے پاؤں کو کوئی قوت جھاگ جانے پر مجبور کر دیتی ہے۔ جب ہم بھر بھرے پتھر پر سے گزرتے ہیں تو گرنے کے خیال سے خوف کا کوئی جذبہ پیدا نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کے متعلق حقیقت کا کوئی احساس پیدا نہیں ہوتا اور ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہم گرنے پڑیں گے۔ لیکن ایک ہنڈکے کنارے پر گر جانے کا امکان ہم میں ایک تکلیف دہ جذبہ پیدا کرتا ہے جس کی وجہ سے ہم کو آخر الذکر کی فوری حقیقت پر یقین آجاتا ہے جو ہم کو آگے بڑھنے کے بالکل ناقابل کر دیتا ہے۔

اس امر کا سب سے بڑا ثبوت کہ انسان مستقل مزاج ہے اس کی یہ قابلیت ہوتی ہے کہ وہ جذبی طور پر ہیجان اور تصور کی موجودگی میں یقین کو ذرا دیر کے لئے نظر انداز کر دیتا ہے۔ یہ قوت تعلیم کا سب سے بلند نتیجہ ہوتی ہے۔ غیر تربیت یافتہ اذہان میں یہ قوت مفقود ہوتی ہے۔ عام انسان میں ہر ہیجان پیدا کرنے والے تصور پر یقین ہوتا ہے جو شس کے ساتھ تعقل کرنے کے معنی اس کے اثبات ہی کرنے کے ہیں۔ چنانچہ بیج پاٹ کہتا ہے۔

«وخلیفہ عمرؓ نے اسکندریہ کا کتب خانہ یہ کہہ کر جلا دیا، کہ تمام وہ کتابیں جن میں ایسی باتیں ہوتی ہیں جو قرآن حکیم میں نہیں ہیں، خطرناک ہوتی ہیں» اور جن کتابوں میں وہ باتیں ہیں جو قرآن حکیم کے اندر موجود ہیں وہ بیکار ہیں۔

غالباً کسی کو کسی بات کے متعلق اس قدر وثائق یقین نہ ہوا ہو گا جتنا کہ عمر کو اس کے متعلق تھا۔ بایں ہمہ یہ خیال کرنا مشکل ہے کہ اس سے پہلے کوئی استدلال ذہن میں رہا ہو۔ ان کو محمد مہم اور قرآن اور قرآن کے کافی ہونے پر جو یقین تھا غالباً وہ ان کے ذہن میں از خود جذبے کے بخجوں کے ذریعے سے محسوس ہوا ہو گا۔ ممکن ہے کہ کہیں کہیں استدلال کے بھی آثار ہوں۔ لیکن ان آثار استدلال سے جذبے کی شدت و قوت کی تائید نہیں ہوتی۔ اس سے بھی کم یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان استدلالی آثار نے اس کو پیدا کیا، اور انھوں نے اس کو معاف تو مشکل ہی سے کیا ہو گا۔ غالباً اگر موضوع کا امتحان کیا جاسے تو یقین واثق انسان کے شدید ترین جذبات میں سے ہوتا ہے۔ اور اس کی جہانی حالت سے نہایت ہی قریبی قلعن رکھتا ہے۔ اس صورت اس کے لئے خوب کہا ہے کہ وحی و الہام کے نزول کے وقت بنی کی کیا کیفیت دیتی ہے۔

آخسر کا ریہ قانع جو سب کیا

جو دھکتے ہوئے شعلوں کے خوردہ میں تھا

جو الفاظ کے ذریعے سے اواز نہ ہوا تھا اور نہ کاغذ پر نشان تھا۔

بلکہ میری روح پرواغ کر کے ثبت ہو گیا تھا۔ ایسی صورت میں دماغ کے اندر ایک آتش سیال محسوس ہوتی ہے۔ لوگوں نے ایسی شدید حالتوں میں تاریخ بدل دی ہے، لاکھوں کے عقیدے کو بہتر یا بدتر بنا دیا ہے، ملکوں اور صدیوں کو تباہ کر دیا ہے، یا تباہی سے بچا لیا ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ یہ شدت صداقت کی علامت بھی ہو۔ کیونکہ یہ ان مسائل میں سب سے زیادہ شدید ہوتی ہے جن میں لوگوں کو ایک دوسرے سے بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے۔ جان ناکس نے اس کو اپنی مذہب کی تھوڑی سی مخالفت میں محسوس کیا گینٹس لائیکل نے پراسٹنٹ مذہب کی مخالفت میں محسوس کیا، اور دونوں نے غالباً اتنا ہی محسوس کیا جتنا محسوس کرنا ممکن ہے۔

یقین کی وجہ اس میں شک نہیں کہ وہ جسمانی ہیجان ہوتا ہے جو ہیجان پیدا کرنے والا تصور برپا کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس شے کو میں اس انداز اور شدت سے محسوس کرتا ہوں وہ غلط نہیں ہو سکتی۔ ہمارے تمام مذاہب اور فوق العادہ یقین اس قسم کے ہوتے ہیں۔ بقائے روح کی سب سے زیادہ یقینی دلیل یہ ہے کہ ہمارے دل محبوب عزیزوں کی محبت سے لبریز ہوتے ہیں۔ اسی طرح ہم خدا پر اس لئے یقین رکھتے ہیں کہ انکار ربوبیت سے ہمارا دل بیٹھ جاتا ہے۔ یہی حال ہماری سیاسی اور مالی امیدوں اور اندیشوں کا ہے اور ان چیزوں اور شخصوں کے متعلق ہوتا ہے جن سے ہم خوف کرتے یا جن کی ہم خواہش کرتے ہیں۔ ایک بقال بے تہادت و استدلال خارجی پالیسی کے متعلق ایک مکمل ملک رکھتا ہے، ایک فوجی خاتون فرانس کے کسی قصبے کی رہنے والی لڑکی یہ یقین رکھتی ہے کہ پیرس فتح نہیں ہو سکتا یا یہ کہ ہمارک ایک نہایت لمحوں شخص ہے۔ عشائے ربانی کی نسبت ایک کامل نظریہ رکھتی ہے۔ اور سب کی وجہ یہ ہے کہ یا تو انھوں نے ان چیزوں کا تعقل کسی وقت جوش کے ساتھ کیا ہے، یا ان کا انھوں نے کسی ایسی شے کے ساتھ اختلاف کیا ہے جس کے ساتھ ان کے جذبات وابستہ ہو چکے تھے۔

ایم ریٹوئے اس یقین کو جو جذبے سے وابستہ ہونے کی وجہ ایک شے کے متعلق ہوتا ہے، ذہنی دوران کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اور امور میں شک یا بے یقینی ہو سکتی ہے۔ مگر جس شے کے ساتھ جذبہ وابستہ ہوتا ہے وہ اپنے علاوہ اور سب کی طرف سے ہمارے کانوں کو بہرا بنا دیتی ہے اور ہم اس کا بغیر کسی جھجک کے اثبات کرتے ہیں۔ اس قسم کے معروض دیوانگی کے دھوکے ہوتے ہیں جن سے مجنون کبھی کسی وقت عہدہ برآ ہو جاتا ہے، مگر جو بار بار ہوتے ہیں اور اس کو مجبور و لاچار کر دیتے ہیں۔ جو فیاض کشف و الہامات کی بھی اکثر یہی کیفیت ہوتی ہے۔ اسے خصوصاً وہ اچانک یقین ہوتے ہیں جو عوام کو گروا دیتے ہیں جب ان میں دیوانہ وار عمل کرنے کی تسوین پیدا ہو جاتی ہے۔ عمل زیر بحث کچھ بھی ہو، خواہ ایک نبی کی سنگ ساری ہو یا فاتح کا خیر مقدم ہو، یا

ساحرہ کا جلانا ہو، یا کسی بدعتی یا یہودی کا گر فتار کرنا ہو، یا کسی از دست گذشتہ امید کا تازہ کرنا ہو، یا دشمن کے سامنے سے بھاگ جانا ہو، پہر حال یہ واقعہ کہ کسی شے کے یقین کر لینے سے وہ عمل بڑے زور و شور سے ہو جاتا ہے، اس یقین کے پیدا ہو جانے کا کافی سبب ہوتا ہے۔

سحر اور ابتدائی طب کی کل تاریخ اس حقیقت کی شہادت دیتی ہے کہ کس طرح کوئی خیال فوراً یقین کی صورت میں بدل جاتا ہے جو بھی اس کے ساتھ جذبی کیفیت ہم آہنگ ہو جائے۔ بیماری کا سبب کیا ہے؟ جب کوئی وحشی کسی شے کی علت دریافت کرتا ہے تو اس کا فشا یہ ہوتا ہے کہ اس کا الزام کس کے سر ہے۔ نظری استغنام کا آغاز عملی زندگی کے مطالبات سے ہوتا ہے۔ اس وقت اگر کوئی شخص کسی جادوگر کو اس کا باعث قرار دے، کسی جادو کا پتہ دے جس کی بنا پر یہ ہو اسے تو پھر کسی مزید شہادت کی ضرورت نہیں رہتی۔ مجرم کی ذمہ داری کے علاوہ شہادت کی ضرورت ہوتی، ہمارے ہاتھ پاؤں اور احشائے اس کی گواہی دیتے ہیں۔ علم عاجلہ میں بھی انسان کی ضعیف الاعتقادی، اسی قسم کے نفسیاتی اسباب پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر کوئی شے ناقابل برداشت ہوتی ہے (خصوصاً عورت کے قلب کے لئے) تو وہ یہ ہے کہ کوئی عزیز بیمار ہو یا اس کو کسی قسم کا درد ہو، اور اس وقت کچھ نہ کیا جائے۔

۱۷۔ ہزاروں میں سے ایک مثال دی جاتی ہے۔

ریڈ، انکوئری بات ص ۲۰ ”مجھے یاد ہے کہ بہت سے برس گذرے ایک سفید بیل ملک میں لایا گیا تھا۔ یہ اس قدر عظیم الجثہ تھا کہ میلوں سے لوگ اس کو دیکھنے کے لئے آئے۔ اس کے چند ماہ بعد ولادت کے سلسلے میں عورتیں بہت فرائع ہوئیں۔ دو غیر معمولی واقعے یکے بعد دیگرے ہوئے تھے، اس لیے ان کے تعلق کا شبہ ہوا، اور دیہات کے لوگوں میں عام طرد پر یہ خیال پھیل گیا کہ عورتوں کی اموات کا باعث سفید بیل ہے۔

ایچ ایم ایشلی اپنی کتاب ”ہرودی ڈارک کانٹریٹ“ حصہ ۲ صفحہ ۳۸ میں لکھتے ہیں

ایسی حالت میں کچھ بھی کیا جائے وہ سکون کا باعث ہوگا۔ اسی وجہ سے جو علاج بھی تجویز کیا جائے بارود پر چنگاری کا حکم رکھتا ہے۔ ذہن اس اشارے پر عمل کے لئے گویا جست کرتا ہے اور اس دوا کو منگاتا ہے اور کم از کم ایک دن کے لئے یہ سمجھتا ہے کہ خطرہ گزر گیا ہے۔ اس طرح الزام خوف امید سب سے بڑے یقین پیدا کرنے والے بندے ہوتے ہیں اور مستقبل حال و ماضی تینوں کو حاوی ہوتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مودا میں میرے قیام کو تین دن ہوئے تھے اور مجھے وہاں کے لوگوں میں ان کی دوستانہ روش کے لحاظ سے اطمینان محسوس ہونے لگا تھا کہ میں نے اپنی یادداشت میں ملکی الفاظ کا ذخیرہ بڑھانے کے لئے جو پہلے سے بھی کافی وسیع تھا، اشیائے نام لکھنے شروع کئے۔ میں چند منٹ ہی اس کام میں مصروف رہا تھا کہ میں نے وہاں کے ان لوگوں میں جو میرے گرد و پیش جمع تھے ایک بڑے بے ہل چل محسوس کی اور وہ فوراً ہی بھاگ گئے۔ تھوڑی دیر میں ہم نے سطح مرتفع میں پہنچی شور مچا دیا۔ یہ دو گھنٹے کے بعد سپاہیوں کی ایک لمبی قہار سطح مرتفع سے اترتی اور ہمارے نمونوں کی طرف آتی ہوئی دکھادی۔ وہ تقریباً پانچ سو یا چھ سو ہوں گے۔ ہم نے سوائے اس کے کوئی خاص تیاری نہ کی تھی کہ اگر لڑائی واقع شروع ہو جائے تو کچھ مدافعت کی جاسکے۔ مگر میں نے ان میں بعض گہرے دوست پیدا کر لئے تھے اور مجھے کامل یقین تھا کہ میں لڑائی کی فوج نہ آنے دوں گا۔ جب وہ تقریباً سو گز کے فاصلے پر جمع ہو گئے تو سفینی اور میں ان کی طرف چلے اور آدھی دوڑ جا کر بیٹھ گئے۔ تقریباً آدھے درجن مودا کے لوگ ان کی طرف آئے اور گفتگو شروع ہوئی۔

میں نے پوچھا "میرے دوست کیا معاملہ ہے؟ تم اپنے ہاتھوں میں بند و قیں لئے اتنی تعداد میں کیوں آئے جیسے لڑنے کے لئے آتے ہیں؟ لڑنے کے لئے ہم سے لڑنے کے لئے جو تمہارے دوست ہیں، چھو یقیناً کوئی بہت بڑی غلط فہمی ہوئی ہے۔"

ان میں سے ایک نے جواب دیا کہ منڈلے ہمارے آدمیوں تمہیں کل کاغذ پر کچھ نشانات بناتے ہوئے دیکھا تھا۔ یہ بہت بڑا ہے۔ ہمارا ملک برباد ہو جائے گا۔ ہماری بکریاں مرجائیں گی، ہمارے کیلے مٹر جائینگے، اور ہماری عورتیں سوکھ جائیں گی، ہم نے

یہ باتیں ان عنوانات کی مثال ہیں جو صفحہ ۲۹۲ پر بیان کئے گئے تھے۔
استحضاری مصروفیات میں سے جو بھی ہم میں حوس اور خصوصاً دلچسپ حوس کا باعث ہیں
یا ہماری حرکی تصویقات کے ہیمان میں لاتے جوتے ہیں یا ہم میں نفرت خواہش
یا خوف کے جذبے کو بوج کرتے ہیں، وہ ہمارے لیے کافی حقیقی جوتے ہیں حقیقت
کے ذیل میں ہماری ضروریات خود ہمارے افعال و جذبات اور لذات والام پر
ختم ہو جاتی ہیں۔ یہ اصلی لوازم ہیں جن پر ہمارے یقینوں کا کل سلسلہ مبنی ہوتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ تمہارا کیا بگاڑا ہے کہ تم ہم کو مار ڈالنا چاہتے ہو۔ ہم نے تمہارے ہاتھ
غلہ نہیں ہے، اور تمہارے ہر روز شراب لاتے ہیں۔ تمہارے آدمیوں کو جہاں ان کا دل
چاہے کھونے کی اجازت ہے۔ منڈے اس قدر شرارت پر کیوں آمادہ ہے۔ اگر تم
اس کاغذ کو یہاں ہماری آنکھوں کے سامنے نہ جلا دو گے تو ہم یہاں لڑنے کے لئے
جمع ہوئے ہیں۔ اگر تم اس کو جلا دو گے تو ہم تمہارے حسب سابق دوست رہیں گے۔
میں نے ان سے وہاں ٹھہرنے کے لئے کہا، اور صفحہ ۱ کو اس یقین کے لئے
چھوڑ دیا کہ میں واپس آ جاؤں گا، میرا نفع تقریباً پاس گزرتھا، لیکن جاتے ہوئے میرا
ذہن کسی ایسی تجویز کے تلاش کرنے میں مصروف تھا جس سے ان کی وہمی دیوانگی کو
شکست دی جاسکے۔ میری یادداشت میں بہت سی قیمتی باتیں درج ہیں اور
میں اس کو وحشیوں کے طفلانہ دہم پر قربان نہیں کر سکتا تھا۔ اپنی کتابوں کے کس کو
اٹھنے پلٹنے وقت مجھے شکیپر کی ایک جلد ملی جو بہت پرانی تھی اور جس کا حجم میری
یادداشت کے مائل تھا۔ اس کی جلد بھی ویسی ہی تھی، اور اس کو یادداشت کر
دکھایا جاسکتا تھا، بشرطیکہ اس کی شکل بہت اچھی طرح سے یاد نہ ہو۔ میں اس کو ان کے
پاس لایا۔ اور میں نے کہا کہ دستو پہی وہ کاغذ ہے جس کو تم جلا دینا چاہتے ہو۔

ہاں ہاں یہی ہے۔

اچھا تو اس کو لے لو یا جلا ڈالو۔

نہیں نہیں ہم اس کو ہاتھ نہ لائیں گے۔ اس کو ہاتھ لگانا منع ہے۔ تم کو اسے جلا دینا چاہیے
مجھے، اچھا تو پہی ہی میں تمہیں خوش کرنے کے لئے میرے مودا کے اچھے دیکھو

ایک معروض سے دوسرا معروض اس طرح سے جڑا ہوا ہوتا ہے جس طرح سے کہ شہد کی مکھیاں ایک دوسرے سے لٹک جاتی ہیں یہاں تک کہ وہ شاخ یعنی ذات آجاتی ہے جو سب کو تھامے ہوئے ہے۔

نظریات کے معروضات کے متعلق یقین

اب محض عقلی یا مثلی معروضات کو لو جن کو ہمارا ذہن حواس سے متعلق (ان کا باعث وغیرہ) سمجھتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے وہ ان کے درمیان غلطی پر کرتے ہیں اور ان کے غیر منظم ہونے سے ایک باقاعدہ اور مرتب شے بناتے ہیں۔ اور یہ لائقِ اذہن ہیں۔ نظریات کے یہ نظامات ایک دوسرے سے متصادم ہوتے ہیں۔ اور ہمارا انتخاب کہ کون سے سلسلے پر ہم یقین کریں گے اس کے اصول سادہ ہوتے ہیں تفصیلات پر ان کا اطلاق کتنا ہی دشوار کیوں نہ ہو عقلی نظام کے حقیقی خیال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے اندر حسی اشیاء کی حقیقت ضرور شامل ہو اور ان کی توجیہ اگر زیادہ نہیں تو نتائج کے طور پر ہو جو ہم پر واقع ہوئے ہیں۔ جس سلسلے میں یہ زیادہ سے زیادہ ہوں گے اور یہ ان میں سے زیادہ سے زیادہ کی توجیہ یا توجیہ کا ادعا کرے گا وہ یقیناً غالب آجائے گا۔ یہ کہنا غیر ضروری ہے کہ کس حد تک بنی نوع انسان اس قسم کے فلسفے کو پیدا کرنے سے دور رہے لیکن مختلف مادیتیں تصور بیتیں اور حیاتی مادیتیں

بقیہ ماثیہ منہ گذشتہ۔ سب کچھ کر سکتا ہوں۔

ہم قریب ترین آگ تک گئے۔ اور میں نے اپنے دلچسپ فریق کو الوداع کہا جس نے سب کے بہت سے تھکاوٹ سے دے دے والے گھنٹوں میں رفاقت کی تھی اور جب میرا ذہن ناقابلِ برداشت آلام کا شکار ہوتا تھا اس وقت سکون بخشا تھا اور پھر سنجیدگی کے ساتھ شکسپیر کی اس جلد کو آگ کے سپرد کر دیا اور اس کے اوپر بہت احتیاط کے ساتھ اور آگ رکھ دی۔

غیب گراہ باشندوں نے سکون کا سانس لیا اور کہنے لگے کہ اب کچھ خطرہ نہیں.... اور انہوں نے نعرہٴ مرث کی طرح سے کوئی شے بلند کی جس پر شکسپیر کے جلائے کا انسانہ غم ہوا۔

ظاہر کر سکتی ہیں کہ پیشہ کس جانفشانی سے کوشش کی گئی ہے۔ اس امر کا تعقل ہو سکتا ہے کہ چند مختلف نظریوں میں ہماری حوصلوں کی تقسیم یکساں طور پر اچھی ہو، بالکل اسی طرح جسے طرح سے ایک سیالی اور دو سیالی برقی نظریے کل برقی منظر ہر پر یکساں طور پر حاوی ہیں۔ علوم اس قسم کے امکانات سے پرہیز نہیں کرتے۔ سوال یہ ہے کہ کس نظریے پر یقین کیا جائے۔ اس نظریے پر یقین کیا جائے کہ جو ایسے مرد و عورت پیش کرنے کے علاوہ جن سے ہمارے حسی تجربے کی تشفی بخش طور پر توجیہ ہو جائے، ایسے مرد و عورت بھی پیش کرتا ہو جو سب سے زیادہ دلچسپ ہوں اور ہمارے جمالیاتی جذبی اور فطری ضروریات سے نہایت شدت کے ساتھ رجوع کرتے ہوں۔ اسی طرح سے یہاں بلند قسم کی عقلی زندگی میں ہوتا ہے۔ عام عقلیات میں وہی انتخاب نارجی رہتا ہے جو حوصلوں کے اندر تھا۔ پہلے ہماری جذبی فطری ضروریات سے جو ان کو تعلق ہے، اس کے متعلق مختصراً بیان کیا جاتا ہے۔ اس ذیل میں صرف اپنے ایک مضمون سے اقتباس درج کر رکھتا ہوں جو چند سال ہوئے شائع ہوا تھا۔

”ایک فلسفہ پر ممکن ہے اور کوئی اعتراض نہ ہو سکے۔ لیکن اگر ان دو خرابیوں میں سے ایک خرابی اس میں ہوگی، تو یہ اس کے عام طور پر تسلیم کئے جانے کے لئے مہلک ہوگی۔ اول یہ کہ اس کا اساسی اصول ایریانا ہونا چاہیے جو ہماری عزیز ترین خواہشوں اور قوتوں کو پریشان و ناکام کرے۔ مثلاً نہایت جیسا فطری اصول یعنی ارادے کا جو ہر بد جس کا کوئی علاج نہیں، یا ہارٹمین کا شریک ہر فن مولانا غیر شعوری پھلاوا، ہمیشہ فلسفیانہ کوششوں کا محرک رہے گا۔ اپنی خواہشوں اور فطری رجحانوں سے مستقبل کا منافی ہونا حقیقت یہ ہے کہ اکثر لوگوں کے لئے بے یقینی ہی نہیں بلکہ بہت ہی سخت بے یقینی کا باعث ہوتا ہے، ان کوششوں کو دیکھو جو مسئلہ شر یا شرالم کے خلاف کی گئی ہیں خیر کے لئے اس قسم کا کوئی مسئلہ درپیش نہیں ہوتا۔

لیکن ایک اور اور بدتر نفس کسی فلسفے میں فطری رجحانات کی مخالفت سے بھی زیادہ ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ لوگوں کو کوئی ایسی شے نہ دے

جس کے لئے وہ کوشش کریں۔ ایسا فلسفہ جس کا اصول ہماری اندرونی و نفسی قوتوں کے اس قدر منافی ہو کہ یہ عام معاملات میں ان کے قسم کے تعلق سے انکار کر دے اور ایک دایرہ میں ان کے محرکات کو فنا کر دے وہ قنوطیت سے بھی زیادہ بدنام ہوگا۔ ابدی خلا سے تو بہتر یہ ہے کہ دشمن ہی کا سامنا کر لیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ مادیت عام طور پر کبھی اختیار نہیں کی جاسکتی۔ یہ ذراتی وحدت میں اشیاء کو کتنا ہی منسلک کرے کتنا ہی یہ ابد تک حالت آئندہ کی پیشین گوئی کرے مگر عام طور پر اس کو کبھی نہ مانا جائے گا۔ کیونکہ مادیت تقریباً ہمارے جذبات و محرکات کے تمام معروضات سے جن کو کہ ہم عزیز رکھتے ہیں کی حقیقت سے انکار کرتی ہے۔ یہ کہتی ہے کہ نسوایات کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ یہ ہمارے لئے کسی قسم کی بھی جذبی و پکپی نہ رکھتی ہوں مگر جس عمل کو ترجیح کہتے ہیں وہ ہماری حسوں کی طرح سے ہمارے جذبات کی بھی خصوصیت ہے۔ دونوں موجودہ احساس کی علت کے طور پر ایک معروض کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ خوف کے اندر شدید خارجی حوالہ کیسا ہوتا ہے۔ اسی طرح سے سرور زندہ اور یاس زدہ شخص کو اپنی اپنی ذہنی حالتوں کا محض وقوف ہی نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہو تو ان کے احساس کی شدت کا فور ہو جائے۔ دونوں کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ جو احساس کہ اس وقت ہم کو ہو رہا ہے اس کی ایک خارجی علت ہے۔ یا تو یہ ایک شاد ماں دنیا ہے یا زندگی کس قدر اچھی ہے یا یہ کہ زندگی کس قدر تکلیف دہ اور قابل نفرت شے ہے۔ جو فلسفہ بھی حوالے کی صداقت کو اسی کے معروضات کو ٹال کر یا ان کی ایسے الفاظ میں ترجمانی کر کے فنا کر دیتا ہے جن کے اندر کسی قسم کی جذبی شدت نہیں ہوتی وہ ذہن کے لئے عمل کرنے یا فکر کرنے کے لئے کوئی شے چھوڑتا ہی نہیں۔ یہ ڈراؤنے خواب سے مخاف قسم کی کیفیت ہوتی ہے مگر جب شعور کو اس کا شدت سے احساس ہوتا ہے تو یہ بھی ایک قسم کا خوف پیدا کرتا ہے۔ ڈراؤنے خواب میں ہم نے عمل کرنے کے لئے محرک تو ہوتے ہیں مگر عمل کرنے کی قوت نہیں ہوتی یہاں ہمارے پاس قوتیں تو ہوتی ہیں مگر محرک نہیں ہوتے ایک عجیب قسم کی

نا قابل فہم پر خوف کیفیت ہم پر طاری ہو جاتی ہے جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہمارے مقاصد اصلی میں سے کوئی بھی ابدی نہیں ہے، اور وہ معدومات جن سے ہم محبت کرتے ہیں، اور جن کی ہم تنہا کرتے ہیں، اور جن پر ہم اپنی عمیق توانائیوں کو صرف کرتے ہیں، وہ سب بے حقیقت ہیں۔ جس طرح میاں رطل کے لحاظ سے عالم اپنے معروض یا عالم سے کوئی نسبت نہیں رکھتا اسی طرح فاعل اور اس کا فعل بھی کائنات کے مقابلے میں بے حقیقت اور بے نسبت معلوم ہوتا ہے۔ کائنات سے ہم ایک ایسی سیرت کا مطالبہ کرتے ہیں جس کے ہمارے جذبات اور فعلی رجحانات حریف ہو سکیں۔ گو ہم بہت چھوٹے ہیں، اور گو وہ نقطہ بہت ہی باریک ہے جس سے کائنات ہم میں سے ہر ایک سے تصادم ہوتی ہے، تاہم ہم میں سے ہر شخص اس کا نوازش مند ہوتا ہے کہ اس کا رد عمل اس نقطہ پر اس وسیع کل کے مطالبات کے مطابق ہوتا ہے، اور یہ کہ وہ آخر الذکر کو گویا متوازن کرتا ہے، اور وہ کچھ انجام دے سکتا ہے جو یہ اس سے توقع رکھتی ہے۔ لیکن چونکہ عمل کے متعلق اس کی تابلیتیں فطری رجحانات سے متعلق رہتی ہیں۔ اور چونکہ اس پر اس قسم کے جذبات کا رد عمل ہوتا ہے جیسے کہ شجاعت امید مدہوشی استعجاب خلوص وغیرہ، اور چونکہ وہ بہت ہی نجواری سے خوف نفرست مایوسی شک پر عمل کرتا ہے اس لئے ایسا فلسفہ جو صرف آخری قسم کے جذبات کو جائز رکھے وہ یقیناً ذہن کو بے اطمینانی اور بے چینی کا شکار بنا دے گا۔

”اس بات کو جیسا چاہیے تھا دیا ہی تسلیم نہیں کیا گیا کہ کس طرح عقل کلیۃً عملی اغراض سے بنی ہے۔ نظریہ ارتقا کل ذہنیت کو اضطرابی عمل میں تحویل کر کے بہت عمدہ کام انجام دے رہا ہے۔ اس خیال کے مطابق وقوف ایک بہت جلدی سے گذر جانے والا لمحہ ہوتا ہے، یہ کسی ایسے شے کے کسی نقطہ پر ایک آڑی تراش ہوتا ہے جو بہ حیثیت نجومی حرکی مظہر ہوتی ہے۔ زندگی کی ادنی اقسام میں کوئی شخص اس امر کا دعویٰ نہ کرے گا کہ وقوف صحیح عمل کے رہبر ہونے کے علاوہ بھی کچھ اور ہے۔ شعور کے سامنے جو شے پہلے پہل آتی ہے، اس کے متعلق ابتدائی سوال نظری یعنی نہیں

ہوتا کہ یہ کیا ہے بلکہ علی ہوتا ہے یہ کون سی شے جارہی ہے۔ روکڑنے اس کو بنائیت، خوبی سے بیان کیا ہے کہ اب کیا کرنا چاہئے میں کیا سمجھ رہا ہوں۔ ادنیٰ حیوانات کی ذہانت کے متعلق اپنے کل مباحث کے اندر جو جاچ ہسم استعمال کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ وہ اس طرح سے عمل کرتے ہیں گویا ان کے پیش نظر ایک غایت ہے یہ مختصر یہ ہے کہ وقوف اس وقت تک ناقص ہوتا ہے جب تک اس کا اخراج کس فعل کی صورت میں نہیں ہوتا۔ اور اگرچہ یہ صحیح ہے کہ بعد کی ذہنی ترقی میں جو اپنی انتہا کو انسان کے غیر معمولی ترقی یافتہ دماغ سے پہنچتی ہے بہت کچھ نظری فعلیت کا باعث ہوتی ہے جو اس کے علاوہ ہوتی ہے جس کی فوری طور پر عمل کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ تاہم ابتدائی دعویٰ صرف لمبوی ہو اسے خارج نہیں ہوا اور فعلی ذہنیت اپنے حقوق کا آخر تک دعویٰ کرتی رہتی ہے۔

اگر اس نظریے کے اندر کچھ بھی صداقت ہے تو اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک فلسفی انتہائی کلی مسئلہ کی جو کچھ بھی تعریف کرے وہ اس وقت تک اس کو ہمارے لئے نامعلوم نہیں چھوڑ سکتا جب تک وہ خفیف درجے میں بھی اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس کے متعلق ہمارا جذبی فعلی انداز ایک طرح کا ہونا چاہئے اور دوسری طرح کا نہ ہونا چاہئے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ زندگی حقیقی ہے زندگی واقعی ہے وہ اشیاء کے اساسی خفا کے متعلق جو کچھ بھی کہے وہ اس خفا کی واضح تعریف کرتا ہے اور اس طرح کہ وہ ہم سے اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ اس پر بخندگی سے غور کریں جس کے معنی توانائی کے ساتھ زندہ رہنے کی مرضی کے ہیں اگرچہ اس توانائی سے تکلیف ہو۔ یہی بات اس شخص کے متعلق صحیح ہوتی ہے جو یہ کہتا ہے کہ ہر چیز بے سود ہے۔ اگرچہ معمول بے سود نا قابل تعریف ہو مگر یہ ظاہر ہے کہ یہ کوئی ایسی شے ہے جو بے حسی کو تکلیف سے محض بچنے کے خیال سے جائز رکھتی ہے اور اس کو زندگی کا اصول قرار دیتی ہے۔ اس سے زیادہ مضحکہ خیز تناقض کوئی نہیں ہو سکتا جیسا کہ لادھریہ کا ہے کہ وہ ایک طرف اس امر کا اعلان کرتے ہیں کہ

جو ہر اشیا کا علم نہیں ہو سکتا۔ اور دوسری طرف یہ کہتے ہیں کہ اس کے خیال سے ہمارا ذہن اس کی شوکت کے استحسان و احترام سے پر ہو جانا چاہئے، اور جس جہت میں اس کے مظاہر جاتے ہوئے معلوم ہوں اس جہت میں بطور تعاون خود بھی ہسم کو زور لگانا چاہئے جس کا علم نہیں ہو سکتا، ممکن ہے کہ اس کا کچھ پتہ نہ چل سکے، لیکن اگر یہ ہماری فعلیت سے اس قدر واضح مطالبات کرتا ہے تو ہم اس کی کیفیت اصلی سے یقیناً بے خبر نہیں ہوتے۔

اگر ہم تاریخ کا مطالعہ کریں اور یہ پتہ لگائیں کہ احیاء اور ذہن انسانی کے انشراح کے بڑے دوروں کی مجموعی طور پر کیا خصوصیت ہے تو میرے خیال میں ہم کو محض یہ معلوم ہوگا کہ حقیقت کی داخل ترین ماہیت ان طاقتوں کے مطابق ہوتی ہے، جو ہمارے اندر ہوتی ہیں۔ عیسویت کا پیغام نجات اس اعلان کے علاوہ اور کس شے پر مشتمل تھا کہ خدا ان کمزور و لطیف تسویقات کو تسلیم کرتا ہے جن کو مذاہب جاہلیت نے اس شدت سے نظر انداز کر دیا تھا کہ وہ ہی لو۔ جو شخص اور کچھ نہیں کر سکتا، تو وہ اپنی کوتاہیوں پر تاسف تو کر سکتا ہے۔ لیکن جاہلیت کے مذاہب کے لئے یہ تاسف محض بے سود تھا، یعنی ایک بھٹکا ہوا میلہ ختم ہونے کے بعد میلے میں آتا ہے۔ عیسویت نے اس کو لیا، اور اس کو ہمارے اندر ایک ایسی قوت بنایا جو براہ راست خدا کے قلب سے رجوع ہوتی ہے۔ اور قرون وسطیٰ کی رات کے بعد جو عیسوی مذہب کی پسندیدہ تسویقات کو بھی حقارت و نفرت کی نظر سے دیکھتی رہی تھی، اور حقیقت کی یہ تعریف کرتی رہی تھی کہ یہ ایسی شے ہے کہ اس کے ساتھ صرف خدا مانہ طبیعتیں متحد ہو سکتی ہیں، احیاء علمی اس اعلان کے علاوہ اور کس شے پر مشتمل تھا، کہ اشیاء کی اصل صداقت ہماری کامل جمالیاتی فطرت کی وسیع ترین فعلیت پر حق رکھتی ہے۔ لیو تھارڈ ویسلے کے مقاصد تبلیغ ان قوتوں کی حق طلبی کے علاوہ کیا تھے، جو ادنیٰ سے ادنیٰ آدمیوں کے اندر بھی ہوتی ہیں، یعنی ایمان و مایوسی جو اس قدر شخصی ہیں کہ ان کے لئے کسی رہبانی واسطے کی ضرورت نہیں، اور جو اپنے مالک خدا کے روبرو کھڑا کر دیتی ہیں۔ روسو کے اثر کو

آتش صحر کی طرح کس نے پھیلا دیا سو اے اس یقین کے کہ انسان کی فطرت اشیا کے ساتھ جھوا ہے صرف رسم و رواج منطوق کرنے والی خرابیاں درمیان میں مائل ہیں۔ کانٹ فٹے گوشتے اور شکر نے اپنے زمانے کو سوائے یہ کہنے کہ اپنی تمام قوتوں سے کام لو کیا کہہ کر سرد کیا تھا۔ فطرت صرف اسی اطاعت کی طالب ہے۔ اور کار لائل نے اپنی تبلیغ کام حقیقت صداقت میں اس کے علاوہ اور کیا کہہ کر لوگوں کو برا نیگتہ کیا تھا کہ کائنات ہم پر جو فریضہ عائد کرتی ہے وہ ایسا ہے جس کو ادنیٰ ترین انسان بھی انجام دے سکتا ہے۔ ایمرسن کا مسلک یہ تھا کہ ہر وہ شے جو کبھی تھی یا کبھی ہوگی اس پر اب محیط ہے۔ انسان کو خود اپنی اطاعت کرنی چاہیے۔ جو مختص جو کچھ ہے اس پر اکتفا کرے گا وہ تقدیر کا ایک جزو ہوتا ہے۔ یہ سب اس شک کے رفع کرنے کے علاوہ کیا ہیں جو اس کے متعلق ہوتا ہے کہ انسان کی فطری قوتیں بیکار و بے صرفہ ہوتی ہیں۔

”القصہ“ اسے ابن آدم اپنے پاؤں پر کھڑا ہو تو میں تجھ سے ہم کلام ہوں گا۔ یہی ایک ایسی حقیقت کا انکشاف ہے جس سے عقدہ کشا زانوں نے اپنے تئیں کی مدد کی ہے۔ لیکن یہ اس کی عقلی ضرورت کے زیادہ تر حصے کے رفع کرنے کے لئے کافی رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جو ہر کلی ان ضوابط سے لا اور یہ کے لائے کچھ زیادہ شاید ہی واضح ہوا ہو۔ مگر محض اس امر کا یقین کہ میری قوتیں جیسی کچھ ہیں اس لئے بے تعلق نہیں ہیں بلکہ اس سے تعلق رکھتی ہیں یہ ان سے گفتگو کرتا ہے کسی نہ کسی طرح سے ان کے جواب کو تسلیم کرتا ہے یہ کہ میں اس کا مد مقابل ہو سکتا ہوں اگر چاہوں اور میں کوئی گری پڑی شے نہیں ہوں مذکورہ معنی میں اس کو میرے احساس کے لئے مقبول بنا دینے کے لئے کافی ہے۔ کسی ایسے فلسفے کے قطعی طور پر کامیاب ہونے سے زیادہ حال کوئی شے نہیں ہو سکتی جو ہمارے قوی جذبی اور عقلی رجحانات سے نہایت شدت کے ساتھ انکار کرے۔ جبریت جس کا مطالبہ یہ ہے کہ مشکوں کے وقت سعی لا حاصل ہوتی ہے کبھی رائج نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ زندگی میں جدوجہد کرنے کی تسوین بنی نوع انسان سے مٹ نہیں سکتی۔ جو اخلاقی مسائل اس

تسویق کا لحاظ رکھتے ہیں وہ باوجود تناقض ابہام وغیرہ کے کامیاب ہوں گے۔ انسان کے ارادے کے لئے اصول کی ضرورت ہوتی ہے اور اگر یہ اس کو نہ دیا جائے تو یہ اسے اختراع کرے گا۔

جذبی اور فعلی ضرورتوں کے بعد عقلی اور رجالی ضرورتوں کا نمبر ہے۔ دو بڑے جمالیاتی اصول یعنی دولت اور سہولت ہماری عقلی اور حسی دونوں زندگیوں پر غالب رہتے ہیں ظاہر ہے کہ جو نظام سادہ پر از معلومات اور غیر تناقض نہ ہوگا اس پر سادہ پر از معلومات اور غیر تناقض نظامات کی موجودگی میں یقین نہیں کیا جاسکتا۔ اخرا لذکر کو ہم بالاتماثل قبول کر لیتے ہیں اور ارادہ اس کی اس خوش آمدید کہنے والی حالت سے پذیرائی کرتا ہے جس پر یقین مشتمل ہوتا ہے۔ اس ذیل میں ایک نہایت عمدہ کتاب کی عبارت اقتباس کرتا ہوں۔

”یہ قانون کہ ہمارا شعور کم از کم پیچیدگی اور زیادہ سے زیادہ تعین کی طرف مائل ہوتا ہے ہمارے تمام علم کے لئے نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ اس طرح خود ہماری توجہ کی فعلیت اس امر کا تعین کرے گی کہ ہم کو کیا جاننا چاہیے اور کس شے پر یقین کرنا چاہیے اگر اشیاء میں ایک خاص پیچیدگی سے زیادہ ہو تو صرف یہی نہیں خود ہماری توجہ کی محدود قوتیں اس پیچیدگی کے صاف کرنے سے منع کریں گی، بلکہ ہم کو نہایت شدت کے ساتھ اس امر کی خواہش ہوگی کہ اشیاء کی جو کچھ کیفیت اسے اس سے بہت زیادہ تعین کریں کیونکہ ان کے متعلق ہمارے خیالات میں اس امر کا ایک مستقل رجحان ہوتا ہے کہ جہاں تک سادہ اور متعین و مقرر ہو سکیں وہ جائیں۔ ایک شخص کو مظاہر کی نہایت اہم حالت میں رکھ دو یعنی اموات مناظر اور احساسات ملے ہوئے اور گڈ مڈ ہوں تو اگر وہ شخص زندہ اور صاحب عقل ہے تو اس کی توجہ بہت جلد اس کے لئے مان لی کی باقاعدگی کا راستہ نکال لے گی جس کو وہ اپنے گرد و پیش کی چیزوں سے منسوب کرے گا جس سے اس کو یہ خیال ہو جائے گا کہ میں نے اس نئی دیوانی دنیا میں کسی یکسی سمجھ کا اصول دریافت کر لیا ہے اور اس طرح ہر حالت میں جہاں ہم کو یہ یقین ہوتا ہے کہ ہم نے یقیناً ایک قانون فطرت

دریافت کر لیا ہے تو ہم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ کسی دبی ہوئی حالت میں بہت کچھ خیالی سادگی فطرت پر نہیں بلکہ خود ہمارے اذہان کی اس اہل تیج پر مبنی ہے جو اس کو باقاعدگی اور سادگی کے متعلق ہوتی ہے۔ بڑی حد تک ہمارے خیالات کا مبنی اس اہل سہ کے قانون سے ہوتا ہے جس کی مثال ہماری توجہ کامل ہے۔ کل عمل کا مقصد یہ ہے کہ حقیقت کے بابہ امکان زیادہ سے زیادہ مکمل ہتھیار نقل تک پہنچ جائے اسے نقل تک جس میں معطیات کے کامل ہونے کے باوجود زیادہ سے زیادہ سادگی نقل بھی حاصل ہو شیعوں کی کوشش یہ عام ہوتی ہے کہ انہی کی زیادہ سے زیادہ کثرت کو تنظیم کے زیادہ سے زیادہ مبنی کے ساتھ پیدا کرے۔ کثرت جس کے تمام واقعات کو ذہنی طور پر مرتب کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور سادگی اس طرح پر حاصل ہوتی ہے کہ ان کا مستقل و پائیدار اشیا کی کم از کم تعداد سے استنباط کیا جائے۔ اور تین تنظیم اس طرح سے پیدا ہوتی ہے کہ ان آخر الذکر اشیا کا تصویری اشیا کے ساتھ ادغام کیا جائے جن کے مابین داخلی طور پر معقول قسم کے علاقے ہوتے ہیں۔ یہ تصویری اشیا اور معقول علاقے کیا ہیں، اس کے ظاہر کرنے کے لئے ایک علیحدہ باب کی ضرورت ہوگی۔ فی الحال جو کچھ بحث ہو چکی ہے اس سے یہ تو ظاہر ہو گیا ہے کہ اس سوال کا کہ بنی نوع انسان کن چیزوں کو حقائق کے طور پر پسند کریں گی، کوئی اور سرسری جواب نہیں دیا جاسکتا۔ جنگ ہنوز جاری ہے۔ ہمارے اذہان تاحال پریشانی میں مبتلا ہیں جب ہم پہلے کسی ایک دلچسپی کو اختیار کرتے ہیں، اور پھر دوسری کو تو زیادہ سے زیادہ ایک طرح کا امتزاج اور مصالحت کرتے ہیں، اور باری باری پہلے ایک اصول کو اختیار کرتے ہیں اور پھر دوسرے اصول کو۔ اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مادیتی یا نام ہنوز حکمی تعلقات سے خالص حکمی اغراض مبنی پوری ہوتی ہیں، اتنی محض عطفی تعلقات سے نہیں ہوتیں۔ لیکن دوسری طرف (جیسا کہ پہلے کہہ چکے ہیں) ان کی جذبی اور فعلی دلچسپیاں سرد ہوتی ہیں۔ یقین کا کامل ترین موضوع خدا یا روح عالم ہو گا جس کو جانشینی اور اعلیٰ قیستی انداز میں دکھایا جائے (اگر اس قسم کی ترکیب ممکن ہے) اور اس کے ساتھ ہی اس کا اس قدر واضح نقل ہو جس سے ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہمارے منظر ہر تجربات کو اس طرح

اور اس ترتیب کے ساتھ کیوں بچھتا ہے، جس میں کہ وہ ہوتے ہیں اس طرح سے ہر قسم کی حکمت و تاریخ کی سب سے زیادہ گہرے اور عمیق انداز میں توجیہ ہو جائے گی۔ خود مگر وہ جس میں بیٹھا ہوں اس کی محسوس دیواریں اور فرش اور اس کے اندر آگ اور ہوا کے احساس سے مجھے ان حکمی تعلقات سے کچھ کم نہیں ہوتا۔ جو میں حیات اور اس کے تمام مظاہر کے متعلق قائم کرنے پر مجبور ہوں جن کی اس وقت جب کہ میری پیٹھ پھر جائے گی تو ان سب کی میرے یقین کے اساسی اصول سے تردید نہیں بلکہ تائید ہوگی۔ روح عالم مجھ پر ان مظاہر کو اسی لئے بھیجتی ہے کہ میں ان پر رد عمل کروں اور ردات عمل میں سے ایک رد عمل ان تعلقات کو عقلی طور پر مربوط کرنے کے متعلق بھی ہوتی ہے۔ معمولی تجربات سے ماوراجوئے ہے وہ ان کے علاوہ نہیں ہے بلکہ یہ ایسی شے ہے جو میرے لئے یہاں اور اب ان کے معنی دیتی ہے۔ اس بات کا نہایت ہی ذوق کے ساتھ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ اگر کبھی اس قسم کا نظام دنیا کے سامنے پیش ہو تو بنی نوع انسان اور تمام نظامات کو چھوڑ کر اسی کو حقیقی سمجھ کر اختیار کرے گی۔ فی الحال اور نظام موجود ہیں اور اس کے لئے کوشش بھی ہو رہی ہے اور چونکہ یہ سب جزئی ہوتے ہیں اس لئے سب کو کچھ نہ کچھ قائل اور کچھ نہ کچھ عمل جاتی ہے مجھے یقین ہے کہ اب میں نے احساس حقیقت کے نفسیاتی منافع کی کافی طور پر صراحت کر دی ہے۔ ہماری فطرت میں بعض مسلمات ہوتے ہیں اور جس شے سے بھی ان مسلمات کی نشانی ہوتی ہے وہ حقیقی خیال کئے جاتے ہیں۔ لہذا میں یہاں اس بات کو ختم کر دیتا لیکن چند باتیں ابھی اور بھی بیان کرنی ہیں جن سے حقیقت اور بھی واضح ہو جائے گی۔

شک

(اگر کسی معمولی آدمی سے سوال کیا جائے تو شاید ہی کوئی شخص ایسا ہوگا جو یہ نہ کہے کہ اشیاء کا وقوف اولاً تقورات کی صورت میں ہوتا ہے اور یہ کہ اگر ہم

ان کو حقائق خیال کرتے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان پر کچھ زیادہ کرتے ہیں، یعنی یہ محمول کہ ہمارے فکر سے باہر ایک حقیقی وجود ہے۔ یہ خیال کہ محض شعوری مافیہ رکھنے کے علاوہ ایک بلند تر استعداد کی ضرورت ہے جس کے ذریعے سے ہم کو کسی حقیقی شے کا علم ہوتا ہے، نفسیات میں قدیم ترین زمانے سے رائج ہے۔ مدرسیت فلسفہ کا نٹ اور عقل سلیم عرصے سے اس کے مدعی چلے آتے ہیں۔ جس طرح سے کہ حسوں کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ یہ اولاد داخلی تاثرات کی صورت میں ہوتی ہیں، اور پھر ان کا اظہار ہوتا ہے یا جس طرح سے معرفات پہلے موجود عدم حقائق معلوم ہوتے ہیں، اور پھر ماضی میں اظہار ہوتا ہے، اور حقائق ماضی معلوم ہونے لگتے ہیں، یہی حال تعلقات کا ہوتا ہے، یہاں تک کہ ایک بلند تر قوت، ان سے کھڑکیوں کے طور پر کام لیتی ہے، جن سے ایغو کے پرے حقیقی اور زاید ذہنی عالم کا حال معلوم ہوتا ہے۔ مقبول عام نظریہ یہ ہے۔

اور اس میں شک نہیں کہ ہمارے بعد کے اکثر یقین اسی طرح سے ہوتے ہیں۔ ایک شے کے محض خیال اور اس شے کی حقیقت کے متعلق یقین رکھنے میں، جو منطقی امتیاز ہے، یہ اکثر اوقات زمانی امتیاز بھی ہوتا ہے۔ کسی تصور کا ہونا اور اس کا حقیقی خیال کر لیا جانا، ہمیشہ ایک وقت میں نہیں ہوتا۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ پہلے ہم فرض کرتے ہیں، اور پھر یقین کرتے ہیں۔ معروض فکر کے تصور سے پہلے کھیلنے ہیں اس کے متعلق مفروضہ قائم کرتے ہیں، اور پھر اس کے وجود کا اثبات کرتے ہیں۔ اور ہم کو ان دونوں ذہنی اعمال کے تسلسل کا بالکل احساس ہوتا ہے۔ مگر ان واقعات میں سے ایک بھی کوئی ابتدائی قسم کا واقعہ ہے۔ یہ صرف ان اذہان میں ہوتے ہیں، جو تجربے کی طویل مخالفتوں کے بعد شک کے عادی ہو جاتے ہیں۔ جب ہم شک کرتے ہیں تو ہمارا بعد کا تہیہ شک کس شے پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ یا تو محض لفظی عمل پر مشتمل ہوتا ہے، حقیقی یا خارجی طور پر موجود صفات کے (بطور محمولات کے) ایسے چیزوں کے ساتھ جوڑنے پر جن کا دراصل (بطور موضوع) نقل کیا تھا۔

یاد دی ہوئی حالت میں اس شے کے ادراک پر مشتمل ہوتا ہے جس کی جگہ پر یہ صفات اس قسم کے دوسرے مقرون واقعات سے منتشر ہو کر ہوتی ہیں۔ لیکن ان صفات کے جو معنی ہیں ان کو ہم اب اچھی طرح سے جانتے ہیں۔ یہ بعض علاقے پر مشتمل ہوتی ہیں (مثلاً واسطہ یا بلا واسطہ) جو ہم سے ہوتے ہیں۔ اب تک جتنی مقرون اشیاء ان علاقے میں رہی ہیں وہ ہمارے لئے حقیقی اور خارجی طور پر موجود رہی ہیں۔ پس اب جب ہم کسی شے کو تجریدی طور پر حقیقی تسلیم کرتے ہیں (اور شاید اس کے علاقے کا متعین طور پر ادراک نہیں کرتے) اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے کہ گویا یہ ایسی دنیا ہے اور ان دوسری چیزوں کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ قدرتی طور پر ہم کو اس مختصر کل کا ہر ساعت موقع ملتا ہے۔

زماں و مکان کے اندر جتنی چیزیں بعید ہوتی ہیں ان پر اسی طرح سے یقین کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب میں یہ یقین کرتا ہوں کہ زمانہ تاریخ سے پہلے کے کسی وحشی نے اس پتھر کو تراشا تھا تو وحشی اور اس کے فعل کی حقیقت میری جس جذبہ یا ارادے کو بلا واسطہ اپنی جانب متوجہ نہیں کرتی۔ اپنے یقین سے میری جو کچھ مراد ہوتی ہے وہ غرض قدیم زمانے کے اس کے فعل اور موجودہ دنیا جس کا پتھر ایک جزو ہے کہ مابین تسلسل کی ایک مبہم حس ہوتی ہے۔ یہ صورت ہمارے نظریہ حاشیے کے استعمال کے لئے بہت ہی موزوں ہے (دیکھو جلد اول صفحہ ۲۵۸)۔ جب میں وحشی کا علاقے کے ایک حاشیے سے خیال کرتا ہوں، تو مجھے اس کا یقین ہوتا ہے۔ جب میں اس کا اس حاشیے کے بغیر خیال کرتا ہوں یا دوسرے کے ساتھ خیال کرتا ہوں (مثلاً میں اس کو عام حکمی خرافات کے ساتھ خیال کرنے لگوں) تو میں اس پر یقین نہیں کرتا۔ مختصر یہ کہ لفظ حقیقی بھی ایک حاشیہ ہے۔

یقین و ارادے کا تعلق

بالکل میں ہم کو یہ بات معلوم ہو گئی کہ ارادہ بعض چیزوں کی طرف متوجہ ہونے کے طریقے پر مشتمل ہوتا ہے یا ان کی مستقل موجودگی کو ذہن کے سامنے

اذن دینے پر ارادے کی صورت میں معروضات وہ ہوتے ہیں جن کی موجودگی ہمارے فکر پر مبنی ہوتی ہے مثلاً ہمارے جسم کی حرکات پر یا ایسے واقعات پر جن کو اس قسم کی حرکات آئندہ عمل میں آکر حقیقی بنائیں۔ اس کے برعکس معروضات یقین وہ ہوتے ہیں جو ہمارے ان کے متعلق خیال کرنے کے ساتھ تغیر نہیں ہوتے۔ میں کل صبح سویر اٹھوں گا۔ مجھے اس امر کا یقین ہے کہ میں کل دیر سے اٹھا تھا میں اس امر کا ارادہ کرتا ہوں کہ میرا پوسٹن کا وہ کتب فساد جو بیرونی کتب کا کاروبار کرتا ہے میرے لئے ایک جرمن کتاب میاں کرے گا اور میں اس کو اس کے متعلق لکھتا ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ جب یہ آجائے گی تو وہ مجھ سے اس کی تین ڈالر قیمت وصول کرے گا وغیرہ۔ اب قابل غور بات یہ ہے کہ جس حد تک ان کا ذہن سے تعلق ہے معروضات ارادہ اور یقین کے مابین یہ فرق کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ جو کچھ ذہن کرتا ہے وہ دونوں صورتوں میں ایک ہی بات ہوتی ہے۔ یہ معروض کی طرف دیکھتا ہے اور اس کے وجہ کو تسلیم کرتا ہے اس کی تائید کرتا اور یہ کہتا ہے کہ یہ میری حقیقت ہوگی۔ مختصر یہ ہے کہ یہ اس کی طرف دیکھ کر فعلی اور جذبی طریق پر متوجہ ہوتا ہے۔ باقی کام فطرت کر لیتی ہے جو بعض صورتوں میں ان معروضات کو جن کا ہم اس طرح سے خیال کرتے ہیں حقیقی بناتی ہے اور بعض صورتوں میں ایسا نہیں کرتی۔ فطرت ماضی کو ہمارے خیال کے مناسب نہیں بدل سکتی۔ یہ سناروں یا ہواؤں کو بدل نہیں سکتی لیکن یہ ہمارے اجسام کو ہمارے فکر کے مناسب بدلتی ہے اور ان کے ذریعے سے اس کے علاوہ بھی بہت کچھ بدلتی ہے۔ اس لئے ان معروضات کے مابین ہر اکاہم ارادہ کرتے ہیں یا جن کے ارادے کو ہم سمجھتے ہیں اور ان میں جن پر ہم یقین یا عدم یقین رکھتے ہیں اہم علی فرق بڑھتا رہتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ دنیا کے اہم ترین فرقوں میں سے ہے مگر اس کی جزئیات سے نہیں بلکہ عضویات سے متعلق ہے اور یہ بات ارادے کے باب میں بالکل واضح ہو جائے گی مختصر یہ ہے کہ ارادے اور یقین کے معنی اشیاء اور ذات کے مابین ایک تعلق ہے، اس لئے ایک ہی نفسیاتی منظر کے دو نام ہیں۔ جتنے سوالات ایک کے متعلق پیدا ہوتے ہیں یہی دوسرے کے

متعلق ہوتے ہیں۔ خاص تعلق کے اس باب و شرائط دونوں میں ایک ہی ہونے چاہئیں۔ اختیار کا مسئلہ یقین کے متعلق پیدا ہوتا ہے، اگر ہمارے ارادے جبری ہیں تو ہمارے یقین بھی ایسے ہی ہونے چاہئیں۔ اختیار کا پہلا فعل ظاہر ہے، کہ یہ ہو گا کہ یہ اختیار کے متعلق یقین کرے۔ بالکل میں اس کا کچھ تذکرہ کر دوں گا۔

ایک علی بات کہہ کر ہم اس باب کو ختم کرتے ہیں۔ اگر یقین کل انسان کے ایک معروض پر جذبی رد عمل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو ہم یقین ہی کیونکر کر سکتے ہیں۔ یہ تو صحیح ہے کہ ایک شخص جب چاہیے اچانک یقین نہیں کر سکتا۔ فطرت بعض اوقات اور خاصی کثرت سے ہمارے لئے اس قسم کے انقلاب پیدا کرتی ہے۔ یہ اچانک ہمارا ایسی اشیاء سے سرگرم تعلق پیدا کرتی ہے جن کے متعلق اس نے ہم کو یا نکل سر دھیر رکھنا تھا۔ مجھے اس کا پہلے پہل احساس ہوتا ہے اور اس وقت میں کہتا ہوں کہ اس کے کیا معنی ہیں، اکثر ایسا اخلاقی تضایا کے متعلق ہوتا ہے۔ ہم نے اکثر ان کو سنا ہے لیکن اس وقت یہ ہماری جان میں پیوست ہو جاتی ہیں۔ یہ ہم میں تحریک پیدا کرتے ہیں۔ ہم ان کی زندہ قوت محسوس کرتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ اس قسم کے فوری نتائج ارادے کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوتے۔ لیکن بتدریج ہمارا ارادہ انھیں نتائج تک ایک نہایت ہی سادہ طریقے سے لاسکتا ہے۔ ہم کو فعل عم کے ذریعے سے اس امر کی خواہش کی ضرورت ہوتی ہے کہ گویا یہ شے حقیقی ہے۔ اور ہم عمل کرتے رہتے ہیں کہ گویا یہ شے حقیقی ہو۔ انجام کار اس کا ہماری زندگی سے لازماً ایسے تعلق ہو جائے گا کہ یہ حقیقی ہو جائے گی۔ عادت اور جذبے سے یہ اس قدر مربوط ہو جائے گی کہ ہمیں اس سے ایسی دھسپی ہوگی جو یقین کی خصوصیت ہے۔ جن اشخاص کے نزدیک خدا اور فریضہ محض نام ہیں، اگر وہ تھوڑی سی دوزانہ ان کے لئے قربانی کر لیا کریں، تو یہ ان کے لئے بہت زیادہ حقیقی ہو سکتے ہیں۔ مگر اخلاقی اور مذہبی کتابوں میں یہ باتیں اس قدر معروف ہیں کہ مجھے اس کے متعلق کچھ بہت زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۔ مل کہتا ہے کہ ہم کو موجودہ حوس کے متعلق یقین ہوتا ہے۔ اور دیگر تمام اشیاء کا یقین ان

باب بست و دوم

استدلال

کہتے ہیں کہ انسان ذی عقل حیوان ہے اور قدیم فلسفے میں بہائم و انعام کو خاص طور پر عقل سے معرا قرار دیا جاتا ہے۔ بائیں ہمہ اس امر کا تصفیہ کرنا کچھ ہسل نہیں ہے، کہ عقل سے کیا مراد ہے، یا اس خاص عمل فکر میں جس کو استدلال کہتے ہیں، اور ایسے فکری سلسل میں کیا فرق ہے جو اسی ضم کے نتائج کا باعث ہوئے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ منقولہ گذشتہ) کے استلاف پر مبنی ہوتا ہے۔ یہاں تک بھی خیر تھی، مگر چونکہ وہ جذبی یا ارادی رد عمل کا کوئی ذکر نہیں کرتا، اس لئے میں اس کو حق یہ جانب طور پر یہ الزام دیتا ہے کہ اس نے یقین کو خالص عقلی حالت بنا دیا ہے۔ بین کے نزدیک یقین ہماری فعلی زندگی کا ایک عارضہ ہے۔ بین کے نزدیک جب کوئی شے ایسی ہوتی ہے کہ ہم سے اپنے رد عمل کو ادے تو ہم اس یقین رکھتے ہیں۔ لیکن گذشتہ یا بعدی چیزوں کے متعلق کیا ہو گا، جن پر ہم رد عمل نہیں کر سکتے۔ سچے خیال میں ہم ایک شے کے متعلق صرف اس وقت یقین کرتے ہیں جب اس کا تصور اپنی کیفیت اور شدت کے اعتبار سے

ہمارے فکر کا بیشتر حصہ ایسے مثالوں کے سلسلے میں مشتمل ہوتا ہے جس میں ہر ایک مثال کی طرف اس سے پہلے کی کوئی مثال ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ یہ ایک طرح کا خود رد و تخلف ہوتا ہے جو بہت ممکن ہے اعلیٰ قسم کے حیوانات ہی میں پایا جاتا لیکن اس قسم کا تفکر معقول عقلی اور نظری نتائج تک بھی پہنچنے کا موجب ہوتا ہے۔ حدود کے مابین تعلق تو قربت اور نزدیکی کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ قریب قریب جس کے برابر ہونے کا داخلی رجحان رکھتا ہے کہ آپ ایسی چیزوں کے یقین کی نسبت کیا کہتے ہیں جو عمل کو رد کرتی ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ان مصنفین میں سے ہر ایک مسئلے کے حقیقی رخ پر زور دیتا ہے۔ میں نے اپنے بیان میں تکمیل کی زیادہ کوشش کی ہے جس اختلاف اور فعلی رد و عمل تینوں کو تسلیم کیا گیا ہے۔ سب سے محل فضا بلکہ شاید یہ ہو سکتا ہے کہ باہر یقین اور توجہ ایک ہی واقعہ ہوتے ہیں کیونکہ جس لمحہ ہم توجہ کرتے ہیں وہ حقیقت ہوتا ہے۔ توجہ ایک حرکتی رد و عمل ہوتی ہے اور ہم کچھ ایسے بنے ہیں کہ ہمیں ہماری توجہ کو منعطف ہونے پر مجبور کرتی ہیں یقین و کردار پر لیبل ایضاً مضمون فورٹ نامی ریلوے جولائی ۱۸۸۸ء میں دیکھو۔

کچھ واقعات کی طرف میری حال ہی میں توجہ منعطف کرائی گئی ہے جن کی نسبت میں نہیں جانتا کہ کس طرح سے ان پر بحث کروں اس لئے ان کے متعلق میں چند کلمات اس حاشیہ کے اندر بیان کرتا ہوں میری مراد اس قسم کے تجربات سے ہے جن کو ادھام کے اعداد شمار میں ہاں کے ذیل میں جگہ ملتی ہے۔ اور جنکو اکثر وہ لوگ بیان کرتے ہیں جو اسکو اپنے قریب کسی کے موجود ہونے کا ارتعاش بتاتے ہیں اگرچہ کسی شخص کو خواہ بصارت کی ہو یا سماعت کی یا لمس کی اس میں دخل نہیں ہوتا۔ جن لوگوں کو یہ تجربہ ہوا ہے وہ اس کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں جس سے یہ ذہن کی نہایت ہی قطعی اور یقینی حالت معلوم ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس کے حقیقی ہونے کے متعلق بھی ایسا ہی قوی یقین ہوتا ہے جیسا کہ کسی بلا واسطہ حس سے ہو سکتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کے ساتھ کوئی حس بھی متعلق معلوم نہیں ہوتی۔ بعض اوقات وہ شخص جس کی قربت محسوس ہوتی ہے جانا پہچانا آدمی ہوتا ہے خواہ زندہ ہو یا مردہ اور بعض اوقات وہ نامعلوم ہوتا ہے۔ اس انداز اور اس کی

ان کے ارتباط کا باعث شاہت و ہم شکل ہوتی ہے اور جہاں ان دونوں چیزوں کا امتزاج ہوتا ہے وہاں ہم بہت ہی کم غیر معقول ہو سکتے ہیں۔ مولاؑ اس قسم کے غیر ذمہ دارانہ فکر میں جن حد و د کو جمع کیا جاتا ہے وہ مجر نہیں بلکہ تجرلی اور مقرون ہوتی ہیں۔ غروب آفتاب کا منظر ممکن ہے اس عرشہ پہاڑ کو یاد دلا دے جس سے گذشتہ موسم بہار میں میں نے سورج کو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ صورت حال اکثر بہت ہی شدت سے متاثر کرتی ہے، اور اسی طرح سے بعض اوقات وہ لفظ متاثر کرتے ہیں جن کو وہ کہنا چاہتا ہے اگرچہ سماعت کے ذریعے سے نہیں۔

یہ نظریہ معلوم ہوتا ہے کہ خالص تعقل پر مبنی ہوتا ہے جو ایسی شدت حاصل کر لیتا ہے جو معمولاً صرف حواس کے ساتھ ہوتی ہے۔ لیکن میں ہمنوز خود کو یہ یقین نہیں دلا سکا ہوں کہ زیر بحث شدت متلازم جذبی اور حرکی تشویقات پر بھی مشتمل ہوتی ہے یا نہیں، ارتسام بالکل اچانک ہو سکتا ہے اور اچانک ہی رفع بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے ساتھ ممکن ہے کہ جذبی انتقالات نہ ہوں اور حرکی نتائج بھی سوائے اس کی طرف توجہ ہونے کے پیدا نہ ہوں۔ یہ معاملہ ایک حد تک حیرت انگیز معلوم ہوتا ہے اور ہم اس وقت تک کسی نتیجے تک نہیں پہنچ سکتے جب تک زیادہ قطعی قسم کے معطیات دستیاب نہ ہو جائیں۔

غالباً مجھے اس قسم کے سب سے عجیب واقعات کا جو علم ہوا ہے وہ یہ ہے۔ موضوع شاید مسٹر پی نہایت ہی ذہین آدمی ہیں اگرچہ الفاسط ان کی بیوی کے ہیں۔

”مسٹر پی کو عمر بھر مختلف قسم کے دھوکے یا ارتسامات کا زب ہوتے رہے ہیں۔ اگر میں جو اس خمسہ کے علاوہ خفی استعدادات کے وجود کی قائل ہوتی تو میں ان کی ان کے ذریعے سے توجیہ کرتی۔ چونکہ وہ بالکل اندھے ہیں اس لئے ان کے دوسرے ادراکات غیر معمولی طور پر تیز اور ترقی یافتہ ہیں۔ اور اگر چھٹے حاسے کے مبادی سلم ہوں تو ان کے اندر یہ حاسہ بھی دوسروں کے

غروب ہوتے ہوئے دیکھا تھا۔ اور ممکن ہے کہ پھر اس سے جہاز کے رفقائے
سفر بند گاہ میں جہاز کے داخل ہونے کے منظر وغیرہ کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔
یا ممکن ہے غروب آفتاب کے منظر کو دیکھ کر مجھے ہر قتل و ہیکل کے جہازوں کا
خیال آجائے اور پھر کو مر کا اور پھر یہ خیال ہو کہ آیا وہ لکھ بھی سکتا تھا، اور اس
سے یونانی حروف ابجد کی طرف ابجدی کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ اگر ذہن پر معمولی علاقے کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - مثلاً میں زیادہ ترقی یافتہ سلوم ہو گا۔ ان تجربات میں سب سے زیادہ
دکچہ تجربہ ایک روح کا ہے جو چند سال ہوئے کہ ان کو بار بار ہوتا تھا، یہ تجربہ ایسا ہے کہ
اس موضوع پر آپ کی کٹی کے لئے خالی از دچسبی نہ ہو گا۔ اس وقت مشربی بوسٹن میں
لیکن اسٹریٹ پر ایک موسیقی کا کمرہ رکھتے تھے۔ یہاں پر وہ مسلسل طویل اور شدید مشق کیا
کرتے تھے۔ اب ایک پوری موسمی میں یہ واقعہ ان کو عام طور پر پیش آتا رہا کہ وہ اپنے کلام
کے دوران میں اچانک ٹھنڈی ہوا کا ایک جھوٹکا اپنے چہرے پر محسوس کیا کرتے تھے،
اور اس کے ساتھ ساتھ بالوں کی جڑوں میں ایک طرح کی چھین محسوس ہوتی تھی۔ جب وہ
پیانو پر سے ملنے تو ایک شکل دروازے کے شکاف میں سے آہستہ آہستہ باہر سے آتی
جس کی نسبت وہ جانتے تھے کہ یہ ایسے شخص کی ہے جو مر چکا ہے۔ یہ شکل چوٹی ہو کر درز
میں سے نکلتی اور اندر آکر پھر انسانی صورت میں گول ہو جاتی۔ یہ ایک ادھر عمر کے آدمی
کی تھی جو خود کو اس طرح سے قایلین پر پھیلاتا تھا کہ صوفے تک پہنچ جاتا تھا۔ اور یہاں آکر
وہ لیٹ جاتا تھا۔ یہ چند لمحے تک سامنے رہتی تھی۔ لیکن جیسے ہی مٹری بولنے یا کوئی خاص
حرکت کرتے تو غائب ہو جاتی تھی۔ اس تجربے میں سب سے حیرت انگیز بات یہ تھی کہ یہ
بار بار ہوتا تھا، دوسرے چار بجے کے درمیان یہ ہر روز ہو سکتا تھا، ٹیکل کے سامنے آئے
سے پہلے ہمیشہ سردی کی جھرجھری سی محسوس ہوتی تھی، اور ہمیشہ ایک ہی تصویر ایک
ہی قسم کی حرکتوں سے سامنے آتی تھی۔ بعد کو انھوں نے اس کل تجربے کا باعث
تیز چائے کو بتایا۔ وہ ہمیشہ ٹھنڈی چائے پیا کرتے تھے اور دوپہر کے کھانے کے
بجائے اس چائے کے پینے سے ہمیشہ ان میں ایک طرح کی جستی پیدا ہو جاتی تھی۔ اور
اس عادت کے ترک کر دے نے کے بعد انھوں نے یہ اور کوئی شکل پھر کبھی نہیں دیکھی۔

عقل ہوتا ہے تو ذہن غیر شاعرانہ ہوتا ہے۔ اگر نادار علائق و مشاہدات کی طرف ذہن دوڑتا ہو تو ہم اسے شخص کو شاعر مزاج یا بذلہ سنج کہیں گے۔ لیکن اصولاً خیال بہ حیثیت مجموعی پوری چیزوں کا ہوتا ہے۔ ایک چیز کا خیال کرتے کرتے ہم دیکھتے ہیں کہ دوسری چیز کا خیال کر رہے ہیں اور ہمیں مشکل اس کا سلم ہوتا ہے کہ کون سی شے نے ہمارے ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دیا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ لیکن یہ تسلیم کرنے کے بعد بھی کہ یہ واقعہ اعصاب کے قریب ہے، جو پہلے زیادہ کام کرنے سے ماندہ ہوتے تھے اور پھر اس مہج سے ان میں ایک ہیمانی کیفیت پیدا ہو جاتی تھی پھر بھی ایک واقعہ اس میں توجیہ طلب رہ جاتا ہے اور میرے لئے بہت ہی دلچسپ ہے۔ مٹری نظری کی کوئی یاد نہیں رکھتے اور نہ ان کو اس کا کوئی تصور ہے۔ ان کے لئے ایسا کوئی تصور قائم کرنا کہ ہم روشنی یا رنگ سے کیا مراد لیتے ہیں بالکل ناممکن ہے۔ اور اس لئے وہ ایسی کسی جز سے واقف نہیں ہیں جو ان کے سامعہ یا لامسہ تک نہ پہنچے، اگرچہ ان کے یہ حاسے اس قدر تیز ہیں کہ بعض اوقات دوسرے لوگوں کو اس کے خلاف اندازہ کرنے کا موقع ملتا ہے۔ جب ان کو کسی شخص یا شے کی موجودگی کا ایسے ذرائع سے احساس ہوتا ہے جو باہر والوں کے لئے پراسرار معلوم ہوتے ہیں تو وہ اس کی ہمیشہ قدرتی طور پر خفیف گونجوں سے جن کا صرف ان کے تیز کانوں کو ادراک ہو سکتا ہے یا ہوائی باد کے فرقوں سے جن کو صرف ان کے اعصاب اس مخصوص کر سکتے ہیں توجیہ کر سکتے ہیں۔ لیکن مذکورہ روح کے بارے میں اپنے تجربے میں پہلی بار ان کو ایک شے کی موجودگی اس کی حسامت اور شکل کا، ان واسطوں میں کسی کے استعمال کے بغیر علم ہوا۔ اس شکل نے کبھی بھی خفیف ترین آواز پیدا نہیں کی اور نہ ان سے چند فٹ نامیے تک پہنچی۔ اس کے باوجود ان کو اس امر کا علم ہوا کہ یہ ایک آدمی کی شکل ہے جو حرکت کرتا ہے فلاں سمت میں حرکت کرتا ہے اور یہاں تک بھی کہ اس کے گھنی واڑھی ہے اور موٹے گھونگر والے بالوں کی طرح سے ہے اور کچھ سفید ہے۔ اور نیز یہ کہ یہ فلاں قسم کا لباس پہنے ہوئے ہے۔ یہ تمام باتیں ہر بار بلا کسی تغیر کے واضح طور پر محسوس ہوتی تھیں۔ اگر ان سے سوال کیا جائے کہ

اگر اس سلسلے میں کوئی مجرد وصف آتا ہے تو یہ تھوڑی دیر کے لئے یہ ہماری توجہ کو اپنی طرف منقطع کرتا ہے، لیکن صرف تھوڑی دیر کے لئے کیونکہ اس کے بعد یہ کسی اور شے میں بدل جاتا ہے۔ مثلاً سورج کے اضافوں کا خیال کرتے وقت ممکن ہے ہمارا ذہن قدیم زمانے کے ذہن انسانی کی خوبی کو محسوس کرے یا زمانہ حال کے شارجین کی تنگ خیالی پر نفرت کا احساس ہو۔ لیکن بالعموم ہم مقرون اشیا کی نسبت اوصاف کا کم خیال کرتے ہیں، خواہ وہ حقیقی ہوں یا محض امکانی جس طرح سے کہ ہم کو اوصاف کی نسبت اشیا کا زیادہ تجربہ ہوتا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم کو کوئی عملی فریضہ یاد آ جاتا ہے۔ ہم بیرون ملک کے کسی اپنے دوست کو خط لکھنے لگتے ہیں یا لغت لے کر اپنے یونانی سبق کو یاد کرنے لگتے ہیں۔ ہمارا فکر معقول ہوتا ہے اور معقول فعل کا باعث ہوتا ہے، مگر صحیح معنی میں اس کو استدلال مشکل سے کہہ سکتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ۔ ان کا ان کو کیسے اوراک ہوا تو وہ نہیں بتا سکتے۔ انہیں صرف محسوس ہوا اور اس قدر شدت اور وضاحت سے محسوس ہوا کہ اس شخص کی شکل و صورت کے متعلق ان کی رائے کو بدلی دینا ناممکن ہے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ اس فریب جو اس کے اندر انھوں نے واقعاً دیکھا جو انھوں نے زندگی کے حقیقی تجربات میں سوائے بچپن کے ابتدائی دو سال کے کبھی نہیں کیا تھا۔

سٹرپی پر جس طرح کرنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ بھری تمثال کو اس میں جنرل نہ تھا۔ اگرچہ وہ یہ بھی نہیں بتا سکتے کہ غلط اوراک کس ذریعے سے ہوا، یہ نہایت ہی شدید تعقل کے مانسہ معلوم ہوتا ہے، ایسا تعقل جس سے موجودہ حقیقت کا احساس وابستہ ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ کسی ایسی شکل میں نہیں ہے کہ آسانی کے ساتھ ان عنوانات میں سے کسی تحت آسکے جو میں نے اپنی کتاب کے اندر قائم کئے ہیں۔

خیال کی اور نسبت چھوٹی پروازیں بھی ہوتی ہیں حدود کے اکیرے جوڑ جو ایک دوسرے کی طرف اختلاف کے ذریعے سے ذہن کو منتقل کرتے ہیں اور جو اس حالت کے قریب ہوتے ہیں جس کو صحیح معنی میں استدلال کہا جاتا ہے۔ یہ وہاں ہوتے ہیں جہاں کہ ایک موجود علامت غیر مرئی بعید یا آئندہ حقیقت کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ جہاں علامت یا وہ شے جس کی طرف یہ ذہن کو منتقل کرتی ہے، دونوں مقروں چیزیں ہوتی ہیں جن میں گذشتہ مواقع پر بھی ربط رہا ہوتا ہے تو انتاج حیوان و انسان دونوں کر سکتے ہیں کیونکہ یہ اختلاف مقارنت کے علاوہ نہیں ہوتا۔ اور اس کا یعنی کھانے اور کھانے کی گھنٹی کا تجربہ یکے بعد دیگرے ہوتا ہے، لہذا انھیں ایک ہی حس ہوتی ہے تو ب کا پہلے ہی خیال آ جاتا ہے اور اس کے لئے قدم اللہ جاتے ہیں۔ ایلی جانوروں کی کل تعلیم اور وحشی جانوروں کی تمام ہوشیاری جو عمر و تجربے سے پیدا ہوتی ہے اور ہماری انسانی واقفیت کا زیادہ تر حصہ اس قابلیت پر مشتمل ہوتا ہے جو ہم میں اس قدر ساوہ انتاجات کرنے کی ہوتی ہے۔ اس امر کے متعلق کہ ہمارے سامنے کیا چیزیں ہیں ہمارے اور اوقات یا شناختیں اس قسم کے انتاج ہوتی ہیں۔ ہم کو زندگی کے ایک قطعے کا احساس ہوتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ دور ایک مکان ہے۔ ہماری ناک میں ایک بو آ جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ اسکنک کی ایک خیف سی آواز مسوع ہوتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ریل کی آواز ہے۔ اس کی مثالیں دینا بے سود ہے کیونکہ احسوں کے متعلق اس قسم کے انتاجات جن کا احضار ہماری ادراکی زندگی کا گوشت پوست ہیں اور ہماری کتاب بائبل اس قسم کی پرفیب و صحیح دونوں قسم کی مثالوں سے پر ہے، ان کو غیر شعوری انتاجات کہا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عموماً ہم کو اس امر کا احساس نہیں ہوتا کہ ہم انتاج کر رہے ہیں۔

علامت اور وہ شے جس کو علامت ظاہر کرتی ہے مل جل کر ایسا معروض بن جاتے ہیں جو ایک متفرد فکر سے متعلق ہوتا ہے۔ اس قسم کے سادہ استدلالی افعال کے لئے جن کے لئے صرف دو حدود کی ضرورت ہوتی ہے انتاجات بدیہی کا اطلاق بہت نوزوں مگر منطق نے اس لفظ پر قبضہ کر کے بالکل اصطلاحی معنی نبھادئے ہیں۔

تصورات حسی

ان اولین اور نسبتاً سادہ انتاجات میں نتیجہ علامت پر اس قدر تسلسل کے ساتھ مرتب ہوتا ہے کہ نہ تو اس کا امتیاز علیحدہ شے کے طور پر ہوتا ہے اور نہ اس پر اس سے اس پر توجہ ہوتی ہے۔ اب بھی ہم ان بصری علامات کو جن کی بنا پر ہم اشیاء کی شکل اور فاصلوں کے متعلق نتائج اخذ کرتے ہیں بشکل متعین کر سکتے ہیں جن کا ہم کو ان کی مدد سے اس قدر بلا تکلف اور آگ ہو جاتا ہے۔ معروضات بھی جب ان کا اس طرح سے انتاج ہو جاتا ہے تو عام ہی ہوتے ہیں۔ کہنے کو جب شکار کی خوشبو کا احساس ہوتا ہے تو وہ عام طور پر ہرن یا کسی کتے کا خیال ہوتا ہے کسی خاص ہرن یا کسی خاص کتے کا خیال نہیں ہوتا۔ ان نہایت ابتدائی مجرد تصورات کو ڈاکٹر جی جے ریچر

۱۔ اس قسم کے استدلال میں مجھے دوسرے زیادہ حدوں کے فرض کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ ان پہلی تو علامت ہوتی ہے اور دوسری وہ شے ہوتی ہے جس کا اس سے استنباط کیا جاتا ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی ایک پیچیدہ ہو سکتا ہے۔ مگر دراصل وہ کوئی یاد دلاتا ہے اور کوئی درمیانی واسطہ نہیں ہوتا۔ ایم پیٹ اپنی کتاب لاسا کا بوجی ڈوریٹس میں اس امر کے مدعی ہیں کہ تین حدیں ہوتی ہیں۔ ان کے نزدیک موجودہ جس یا علامت ماضی سے ایک تماشال کو لاتی ہے جو اس کے مشابہ ہوتی ہے اور اس کے ساتھ مل جاتی ہے اور پھر وہ چیزیں جو مستنبط ہوتی ہیں اس درمیانی تماشال کے مقابلہ میں مختلفات ہوتی ہیں نہ کہ قریبی جس کے متعلق کو بابٹ میں معلوم ہو گا کہ میں اس تماشال کو ایک بین نفسی واقعہ کی حیثیت سے کیوں تسلیم نہیں کرتا۔

جنسی تصورات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور ان کے علیحدہ نام رکھنے کی ضرورت یہ پیش آئی کہ ان میں اور ان تعلقات میں جن کو عام تصورات کہا گیا ہے امتیاز کرنا مقصود تھا۔ ان کی تحلیل و تعریف نہیں ہوتی بلکہ ان کا صرف تمثیل کیا جاتا ہے۔

”یہ ثابت کرنے کے لئے کہ ہمارے کل مادہ تصورات مجموعی ترتیبات ہیں جو خود بخود یا بغیر اس کے کہ ارادی طور پر کوئی مقابلہ یا چھان بین یا کبھی عمل ہو جس کی کہ اعلیٰ تصوری اعمال میں ضرورت ہوتی ہے، معمولی ذہنی عمل کی خفیف سی تحلیل کی ضرورت ہے۔ یہاں پر مقابلہ اور چھان بین اور ترکیب فاعل نہیں کرتا، بلکہ گویا اس کی طرف سے کردی جاتی ہے تصورات جنسی تو بس موصول ہو جاتے ہیں۔ یہ ضرورت صرف تعلقات کے لئے ہوتی ہے کہ ان کا تعقل کیا جائے۔۔۔۔۔ اگر میں شرک عبور کرتا ہوں اپنے پیچھے اچانک شور سنوں تو میں اس قضیے کے ترتیب دینے کے لئے انتظار نہیں کرتا کہ غالباً میرے پیچھے کوئی سواری آرہی ہے جو مجھ پر سے گزر جانے والی ہے۔ اس قسم کا شور اور ان حالات میں میرے ذہن کا اپنی غرض سے اس قدر قوی اختلاف ہوتا ہے کہ جس تصور کو یہ پیدا کرتا ہے اس کے تصور جنسی کی سطح سے بلند ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور جن تطابقی حرکات کو یہ تصور میرے اندر پیدا کرتا ہے وہ بغیر کسی قسم کے عقلی فکر کے ہو جاتی ہیں۔ بائیں ہاتھ یہ حرکات نہ تو اضطراری ہیں اور نہ جبلی۔ ان حرکات کو جنسی تصوری حرکات کہہ سکتے ہیں یعنی وہ حرکات جن کا مادہ جنسی تصور پر ہوتا ہے۔

ڈاکٹر روینیز یہ دریافت کرتے ہیں کہ اس قسم کا غیر موسوم اور غیر عقلی تصور کس حد تک وسیع ہو سکتا ہے۔ اور اس کا جواب وہ متعدد مثالوں سے دیتے ہیں جو انھوں نے حیوانی زندگی سے لی ہیں ان کے لئے ضروری ہے کہ

میں ان کی کتاب کا حوالہ دوں تاہم ان میں سے دو ایک کا میں اقتباس بھی کئے دیتا ہوں۔

”ہوز و لکھا ہے کہ میں ٹیکساز کے بے آب و گیاہ میدان کو عبور کر رہا تھا۔ اس اثنائیں میرے روتوں کو پیاس کی بہت تکلیف ہوئی اور شاید وہ چالیس پچاس مرتبہ پانی کی تلاش میں غاروں میں اترے۔ یہ غار وادیاں نہ تھیں اور ان میں درخت نہ تھے اور نہ سبز سی تھی۔ چونکہ یہ بالکل خشک تھے ان میں نم مٹی کی بھی خوشبو نہ آسکتی تھی۔ مگر روتوں نے اس طرح سے عمل کیا کہ گویا کہ نیچے غاروں میں پانی کی تلاش کرنے میں اور اس کے پانے کا بہت کچھ امکان ہے۔ اور ہوز و لکھا نے اور حیوانوں میں بھی اس قسم کا عمل دیکھا ہے“

”سر ڈارون لکھتے ہیں کہ جب میں اپنے کتے سے ذرا تیز آواز میں یہ کہتا ہوں کہ ہی وہ کہاں ہے تو وہ فوراً یہ سمجھ جاتا ہے کہ کسی شے کے شکار کرنے کی ضرورت ہے اور عموماً پہلے ادھر ادھر دیکھتا ہے اور اس کے بعد قریب ترین جھاڑی میں لکھس پڑتا ہے مگر جب اس کو اس میں کچھ نہیں ملتا تو اس پاس کے درخت پر کسی گلہری ہی کی تلاش کرنے لگتا ہے۔ اب کیا ان حرکات سے یہ بات واضح طور پر سمجھیں نہیں آتی کہ اس کے ذہن میں ایک عام تصور یا عقل ہوتا ہے کہ کسی جانور کے تلاش کرنے اور شکار کرنے کی ضرورت ہے“

ان سے یہ بات یقیناً ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن تصور زیر بحث اسی شے کے متعلق ہے جس کی نسبت ممکن ہے کہ اور کچھ معلوم نہ ہو اس کا خیال فعلیت محرک ہوتا ہے۔ مگر نظری نتیجہ کا محرک نہیں ہوتا۔ اسی طرح سے ہندو جہ ذیل مثال میں۔

”مرغابیاں پانی پر اترنے کی نسبت زمین کو گیاہ برف پر بھی نسبتہ مختلف طریقہ اختیار کرتی ہیں۔ اور جو تھیں بلندی پر سے غوطہ لگاتی ہیں وہ خشکی یا برف پر ایسا بھی نہیں کرتیں۔ ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان پرندوں میں ایک تصور جنسی تو خشکی کے مطابق ہوتا ہے اور دوسرا

تہری کے اسی طرح انسان خشک زمین یا برف پر غوطہ لگانے کی کوشش نہ کرے گا اور نہ وہ پانی میں اس طرح سے کودے گا جس طرح خشکی میں کودتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر مرغابی کی طرح سے وہ دلیلیجہ جنسی تصور رکھتا ہے جن میں سے ایک خشکی کے مطابق ہوتا ہے اور دوسرا تہری کے۔ لیکن برعکس مرغابی کے وہ ان جنسی تصوروں کا نام بھی رکھ سکتا ہے۔ جب سے یہ دونوں کلی کی سطح تک بلند ہو جاتے ہیں۔ جہاں تک عملی اغراض حرکت کا تعلق ہے یہ امر چیلان اہمیت نہیں رکھتا کہ وہ اپنے ان تصورات جنسی کو تعلقات میں بدلتا ہے یا نہیں..... اور بہت سی اغراض ایسی ہیں جن کی بنا پر اس کا اس قابل ہونا نہایت ہی اہمیت رکھتا ہے۔

استدلال میں ہم اہم اوصاف کو چن لیتے ہیں

ان اغراض میں سے بہت سے بڑی غرض حل ہے جو ایک نظری عمل ہے اور جو ایسا ہوتا ہے کہ ہمیشہ کسی نہ کسی فعل کا باعث ہوتا ہے، با ایں ہمہ برحمان اس کا یہ ہوتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو فوری حرکتی رد عمل کو جس کا وہ سادہ انتاجات باعث ہوتے ہیں جن کو ہم اد پر ذکر کر آئے ہیں نہ روکے۔ استدلال میں اسے ب کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا ہے اور ب بجائے محض ایسا تصور ہونے کے جس کی ہم محض تفصیل کرتے ہیں ایسا تصور ہوتا ہے جو واضح طور پر ایک اور تصور رج کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے۔ اور جہاں انتقال ذہنی کا سلسلہ ایسے استدلال پر مشتمل ہوتا ہے جو خیلہ یا استدلالی تصور کا عکس ہوتا تو تصورات با ہم کچھ داخلی علاق بھی رکھتے ہیں جن پر ہمیں نہایت غور سے نظر ڈالنی چاہیے۔

نتیجہ جس کی ایک سچی استدلالی عمل سے تلاش ہوتی ہے ممکن ہے ایسی شے ہو جس کی ارادی طور پر تلاش کی گئی ہو مثلاً کسی غایت کے وسائل کسی مشاہدے میں آئے ہوئے نتیجے کی علت یا کسی سفر و ضلع کا

معلوم، ان تمام نتائج کو مقرون اشیا خیال کیا جاسکتا ہے، لیکن ان کی طرف دیگر مقرون اشیا سے ذہن فوراً منتقل نہیں ہوتا، جس طرح سے محض انتہائی فکر کے سلسل میں ہوتا ہے۔ یہ مقرون اشیا کے ساتھ تعلق تو رکھتے ہیں، لیکن ان کے اور ان اشیا کے مابین چند مدارج ہوتے ہیں، اور یہ مدارج مجرد و عام نوعیت رکھتے ہیں۔ استدلال کے ذریعے سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے، اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جس مقدمے سے یہ نکل رہا ہے، اس کا یہ کوئی عادی یا مشابہہ موقوف ہو۔ ممکن ہے کہ یہ ایسی شے ہو جس کو ہمارے سابقہ تجربے سے کوئی تعلق ہی نہ ہو، اور ایسی ہو کہ جو مقرون اشیا کے سادہ اختلاف کے ذریعے سے کبھی بیدار ہی نہ ہو سکتی ہو۔ مقول قسم کے سادہ فکر جس میں تجربہ ماضی کی مقرون اشیا محض ایک دوسرے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں، اور استدلال میں سبب سے بظرفق ہی ہے کہ فکر تجربی محض محاکاتی ہوتا ہے، اور فکر استدلالی تخلیقی ہوتا ہے۔ تجربی مفکر ایسے مقدمات سے نتیجہ نہیں نکال سکتا جن کے مقرون عمل اور موقوفات سے وہ نا آشنا ہوتا ہے، لیکن اگر کسی استدلالی کے سامنے ایسی مقرون چیزیں آجائیں جن کو اس نے پہلے کبھی دیکھا ہو، اور نہ ان کا تذکرہ سنا ہو، تو اگر وہ عمدہ استدلالی ہے تو تھوڑی ہی دیر میں وہ ان سے ایسے نتائج اخذ کرے گا جو اس کی لاعلمی کا بالکل کفارہ ہو جائیں گے۔ استدلال ہی ہم کو مشکلات سے باہر نکالتا ہے، ایسی مشکلات جن میں ہماری تمام انتہائی فراست اور کل وہ تربیت جس میں ہم اور تمام حیوان شریک ہیں، محض بیکار ثابت ہوتی ہے۔

نئے محیطات سے رد براہ ہونے کی قابلیت کو ہم استدلال کا منطقی فصل قرار دیتے ہیں۔ یہ اس کو عام انتہائی فکر سے خاصی طرح سے ممتاز کر دے گا، اور اس سے ہم یہ کہنے کے قابل ہو جائیں گے کہ خود اس میں کونسی خصوصیت ہے۔

اس میں تحلیل و تجرید ہوتی ہے۔ ایک تجربی مفکر ایک واقعے کو حیثیت مجموعی آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتا ہے، اور اس کی کچھ پیش نہیں جاتی یا اگر کوئی تسلیم

یا مشترک جزو کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا تو لاچار رک جاتا ہے، برخلاف اس کے استدلالی ٹکڑے ٹکڑے کر کے اس کے کسی خاص وصف کا پتہ چلاتا ہے۔ اس وصف یا خاصے کو وہ کل کا لازمی جزو قرار دیتا ہے۔ اس وصف میں اور خواص یا نتائج ہوتے ہیں جو اس واقعے میں اب تک معلوم نہ ہوئے تھے، لیکن اب جب کہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں یہ وصف ہے، تو ان کا ہونا لازمی ہے واقعہ یا مقرون جزو کا نام فرض کر دو کہ اسے وصف لازمی ب ہے

اور وصف کا خاصہ فرض کر دو کہ ج ہے تو اس صورت میں اسے ج کا نتائج بغیر ب کے واسطے نہیں ہو سکتا، کیونکہ ب استدلال میں حد ثالث یا حد وسط ہے جو ایک لمحہ پہلے لازمی قرار دی گئی تھی۔ استدلالی اپنے اصل مقرون کی جگہ اس کے مجرد وصف کو دیتا ہے۔ جو بات ب کے متعلق صحیح ہوتی ہے، اور ب کے متلازم ہوتی ہے، وہ اس کے متعلق صحیح اور اس کے متلازم ہوتی ہے۔ درحقیقت ب اس کا ایک جزو ہوتا ہے تو استدلال کی درحقیقت یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ کل کی جگہ اجزا اور ان کے معانی کو دینے کو استدلال کہتے ہیں۔ اور فن استدلال کی دو منزلیں ہوتی ہیں۔

اول فراست یعنی اس امر کی قابلیت کہ ب، ا میں کہاں چھپا ہوا ہے۔

دوسرے علیت یعنی ب کے متلازم و معانی کو فی الفور ذہن میں لے آنے کی قابلیت

اگر ہم معمولی قیاس پر نظر ڈالیں

ب ج ہے
ا ب ہے
ا ج ہے

۱۔ جے لاک ایسے کانفرننگ ہیومن انڈر سینڈنگ کتابچ باب نفو ۳
۲۔ صاحب فراست ہونے کے معنی اچھا شاہد ہونے کے ہیں۔ جے اس مل کے یہاں ایک

تو معلوم ہوگا کہ مقدمہ ثانی یعنی صفری (جس کو بعض اوقات تحت الحکم بھی کہتے ہیں) کے لئے فراست کی ضرورت ہے اور پہلے کبریٰ کے لئے فراست اور علمیت کی ضرورت ہے۔ بالعموم علمیت فراست کی نسبت زیادہ تیار رہتی ہے۔ کیونکہ مقرون اشیا کے لئے پہلوؤں کے پتے چلانے کا وصف قدیم اصول کے یاد رکھنے کی قابلیت کے مقابلے میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے

بقیہ حاشیہ مغمہ گذشتہ عبارت ہے جو متن کے فشا کے اس قدر مطابق ہے کہ میں اس کا اقتباس کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مشاہدہ کرنے والا وہ نہیں ہوتا جو محض اس چیز کو دیکھتا ہو جو اس کی آنکھوں کے سامنے ہو بلکہ مشاہدہ کرنے والا وہ ہوتا ہے جو یہ دیکھتا ہے کہ یہ شے کن کن اجزائے بنی ہوئی ہے۔ اس کو عذگی کے انجام دینے والے شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں۔ ایک شخص بے توجہی سے یا غلط جگہ توجہ کر کے اس چیز کے آدھے حصے کو نظر انداز کرتا ہے جس کو وہ دیکھتا ہے۔ دوسرا جس قدر دیکھتا ہے اس سے زیادہ درج کرتا ہے اور جو کچھ دیکھتا ہے اس کو جو کچھ کہ وہ تصور کرتا ہے یا جو کچھ وہ استنباط کرتا ہے اس کے ساتھ غلط کر دیتا ہے۔ تیسرا سب حالات پر غور کرتا ہے مگر غیر مشاق ہونے کی وجہ سے کیت کو غیر یقینی اور بہیم چھوڑ دیتا ہے۔ چوتھا کل کو دیکھتا ہے مگر بری طرح سے تقسیم کر دیتا ہے یعنی جن چیزوں کو علیحدہ علیحدہ کرنا چاہے تھا ان کو ہاتھ نہیں لگاتا اور جن چیزوں کو آسانی کے ساتھ ایک خیال کیا جاسکتا تھا ان کا تجربہ کر دیتا ہے جس سے نتیجہ وہی رہتا ہے یا بعض اوقات اس سے بدتر ہو جاتا ہے جتنا کہ تحلیل نہ کرنے کی صورت میں ہوتا۔ ذہن کے وہ اوصاف بیان کئے جاسکتے ہیں جو عمدہ مشاہدہ کے لئے ضروری ہیں۔ مگر یہ مسئلہ منطق کا نہیں بلکہ نہایت ہی وسیع معنی میں نظریہ تعلیم کا ہے۔ صحیح معنی میں مشاہدہ کرنے کا کوئی فن نہیں ہے۔ مشاہدے کے اصول ہو سکتے ہیں۔ مگر یہ اختراع و ایجاد کے اصول کی طرح سے دراصل ایک شخص کے ذہن کو تیار کرنے کی ہدایات ہیں۔ یعنی اس کو ایسی حالت میں کرنے کے لئے جس میں یہ مشاہدہ یا اس تجاویز کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہو گا پس یہ دراصل تعلیم نفس کے اصول ہیں جو منطق سے مختلف چیزیں۔ یہ اس امر کی تعلیم نہیں دیتے کہ ایک شے کو کس طرح سے کیا جائے بلکہ اس کی

استدلال کے اکثر واقعات میں مغزی یا موضوع کے تعقل کا طریق ایسا ہوتا ہے جو فکر کے لئے نمونہ نئے قدم کے ہوتا ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا، کیونکہ یہ واقعہ بھی کہ ب ج ہے غیر متحقق و نامعلوم ہو سکتا ہے اور یہ اس کے بیان کرنے کا پہلا ہی موقع ہو۔

یہ ادراک کہ 'ا' ب ہے اس کے تعقل کرنے کا ایک طریقہ ہے اور یہ دعویٰ کہ ب ج ہے، ایک مجسود یا کمالی قضیہ ہے۔ دونوں کے متعلق ایک مختصر بیان ضروری ہے۔

طریق تعقل سے کیا مراد ہے

جب ہم کا بطور ب کے تعقل کرتے ہیں مثلاً سندور کا بہ حیثیت پارے کے مرکب کے خیال کرتے ہیں، تو ہم اور تمام اوصاف کو جو اس میں ہو سکتے ہیں نظر انداز کرتے ہیں، اور محض اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم 'ا' کی حقیقت کی کلیت کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ ہر حقیقت کے لاتعداد پہلو و خواص ہوتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ تعلیم دیتے ہیں کہ اپنے آپ کو اس کے کرنے کے لئے کس طرح سے قابل بنایا جائے۔ یہ اعضا کو قوی کرنے کا فن ہیں، نہ کہ ان کے استعمال کرنے کا۔ کس حد تک اور کس قدر باریکی کے ساتھ مشاہدہ کرنا ضروری ہے، اور ذہنی تحلیل کو کہاں تک کرنا چاہئے، اس کا مدار پیش نظر غایت پر ہوتا ہے۔ کسی خاص لمحے میں کائنات کی حالت کی تحقیق کرنا ناممکن ہی نہیں بلکہ بے سود بھی ہو گا۔ کیا وہی اختیار راست کرتے وقت ہم سیاروں کے مقام کا مشاہدہ کرنا ضروری نہیں خیال کرتے کیونکہ تجربے سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے اور بہت سطحی تجربہ یہ ظاہر کر دینے کے لئے کافی ہے کہ ان حالتوں میں ستاروں کا مقام نتیجے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ اور اسی طرح سے ان زمانوں میں جب انسان اجرام سادی کے باطنی پر عقیدہ رکھتے تھے، ان اجسام کی صحیح حیثیت مقامی کو اختیار کرتے وقت نظر انداز کر دینا غیر نفعیاز ہوتا۔

حتیٰ کہ ایک خط جیسی سادہ شے جس کو ہم کاغذ پر کھینچتے ہیں اس پر اس کی شکل اس کی لمبائی اس کی جہت اور اس کے محل وقوع کے اعتبار سے بحث کی جاسکتی ہے۔ جب ہم نسبت پیچیدہ واقعات کو لیتے ہیں تو ان میں یہ اعتبارات لا تعداد نظر آتے ہیں۔ سندور یا رے کا مرکب ہی نہیں ہے بلکہ یہ کھلے سرخ رنگ کا بھی ہے۔ بھاری بھی ہے قیمتی بھی ہے چین سے آتا ہے علیٰ ہذا تمام اشیاء اوصاف کا سرچشمہ ہوتی ہیں جن کا ہم کو علم تھوڑا ہی تھوڑا کر کے ہوتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ کسی ایک شے کو پوری طرح سے جاننے کے معنی یہ ہوں گے کہ کل کائنات کا علم حاصل ہو گیا ہے۔ ہر شے یا تو بالواسطہ یا تو بلاواسطہ ہر شے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کے متعلق پوری طرح سے واقفیت حاصل کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے متعلق تمام علائق کا علم ہو۔ لیکن ہر علاقہ اس کا ایک وصف ہوتا ہے یعنی یہ ایسا زاویہ ہوتا ہے جس سے کہ انسان اس کا تعقل کر سکتا ہے اور اس طرح سے تعقل کر کے ممکن ہے کہ باقی سب کو نظر انداز کر دے۔ خود انسان اسی قدر پیچیدہ حقیقت ہے۔ لیکن اس کی تمام پیچیدگیوں کے خم غفر میں سے کس ریٹ کا آدمی اپنے سے صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اتنے پاؤں غذا روزانہ کھاتا ہے۔ قائد صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اتنے پاؤں غذا روزانہ کھاتا ہے۔ قائد صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اتنے میل روزانہ چل سکتا ہے۔ کرسی بنانے والا صرف اس کو لیتا ہے کہ اس کی جسامت اتنی ہوتی ہے۔ مفرد و غلط صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ علامات احساسات سے متاثر ہو سکتا ہے اور نالک کا منتظم صرف اس کو لیتا ہے کہ یہ شام کے وقت تفریح کے لئے صرف اس قدر خرچ کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں۔ ان انتخاب میں سے ہر ایک کل انسان میں سے وہ خاص اوصاف چن لیتا ہے جن کا ایک کے پیشے سے تعلق ہے۔ جب تک کہ اس پہلو کا اس کو واضح طور پر تعقل نہیں ہو جاتا اس وقت تک وہ استدلال اپنے لئے صحیح عملی نتائج اخذ نہیں کر سکتا۔ اور جب وہ یہ نتائج اخذ کر لیتا ہے تو انسان کے اوصاف اس سے نظر انداز ہو سکتے ہیں۔

ایک مقرون واقعے کے تعقل کرنے کے جتنے طریقے ہوتے ہیں اگر واقعاً یہ اس کے تعقل کے صحیح طریقے ہیں تو یہ بالکل مساوی ہوں گے۔ کوئی ایسا وصف نہیں ہے جو کسی ایک شے کے لئے بالکل لازمی و اہم ہو۔ وہی وصف جو ایک موقع پر ایک شے کی روح رواں معلوم ہوتا ہے، دوسرے موقع پر بالکل غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً میں اس وقت لکھ رہا ہوں اس وقت یہ ضروری ہے کہ میں کاغذ کو ایسی سطح سمجھوں جس پر لکھتے ہیں، لیکن اگر میں آگ جلانا چاہوں اور کوئی اور شے آگ جلانے کے لئے نہ ہے تو کاغذ کے تعقل کا لازمی جزو یہ ہوگا کہ میں اس کو آتش گیر شے سمجھوں اور میرے لئے اس وقت اس کے دوسرے اوصاف و علاقے کا خیال کرنا ضروری نہیں۔ فی الواقع یہ آتش گیر شے ہے اس پر لکھتے بھی ہیں اور یہ پہلی شے بھی ہے۔ یہ ایسی شے بھی ہے جو آٹھ انچ چوڑی اور دس انچ لمبی ہے۔ یہ ایسی شے بھی ہے جو میرے ایک پڑوسی کے کھیت میں جو پتھر پڑا ہوا ہے اس سے ایک فرلانگ مشرق میں ملج ہے یہ شے امریکہ کی ساخت ہے وغیرہ۔ ان اوصاف میں سے جس وصف کے تحت ہی میں اس کو لاؤں اس سے دوسرے اوصاف کے حق میں بے انصافی ہوگی۔ لیکن میں کسی نہ کسی عنوان کے تحت اس کو لاتا رہتا ہوں اور ہمیشہ بے انصافی جانبداری اور بچ سے کام لیتا ہوں۔ میں اپنی طرف سے ضرورت کا عذر پیش کرتا ہوں اور ضرورت کو میری محدود اور غلط فہم پر عائد کرتی ہے۔ ابتداء سے انتہا تک میری سوچ بچار عمل کے لئے ہوتی ہے۔ اور میں ایک وقت میں ایک ہی کام کر سکتا ہوں۔ خدا جو تمام نظام عالم کو چلاتا ہے اس کے متعلق اس کے عمل میں کسی قسم کا نقصان وارد ہوئے بغیر یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے تمام اجزاء کو ایک حالت میں دیکھتا ہے۔ لیکن ہماری توجہ اس قدر منتشر ہوتی تو ہم سم صرف دنیا کو چیزوں کی طرف دیدے بھاڑ بھاڑ کر دیکھتے، اور ہم سے کوئی خاص کام ہی ہو سکتا۔ سرمدار نہ تھے اپنی اڈرن ڈیک کی کہانی میں ایک دیکھ اس طرح سے مارا کہ اس کے دل آنکھ وغیرہ پر نشانہ نہیں لگایا،

بلکہ محض اس کی طرف عام نشانہ لگایا۔ لیکن اس طرح سے کائنات پر عام نشانہ نہیں لگا سکتے۔ کیونکہ اگر ہم ایسا کریں گے تو شکار ہمارے ہاتھ نہ آئے گا۔ ہمارا حلقہ محدود ہے اور ہم کو اشیاء کے تھوڑے تھوڑے حصوں پر حملہ کرنا چاہئے اور اس کلیت کو نظر انداز کر دینا چاہئے جس کے عناصر فطرت میں پائے جاتے ہیں۔ ہم کو چاہئے کہ ہم اپنی وقتی دیکھپیوں کے اعتبار سے ان کو ایک ایک کر کے میں اس طرح سے ایک وقت کی طرف ذاری کا دوسرے وقت کی بے اعتنائی سے بدل ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک تو تاکید و انتخاب ذہن انسانی کی اصل روح ہے۔ دوسرے ابواب میں نفسیات کے اور اوصاف اہم معلوم ہوتے ہیں اور آئندہ حل کر معلوم ہوں گے۔

انسان اس قدر طبعاً طرف دار واقع ہوا ہے کہ تمام عقل اور اہل علم دونوں کے نزدیک یہ خیال کہ کوئی وصف ایسا نہیں ہے جو کسی شے کے لئے حقیقتہً قطعاً ضروری ہو، ناقابل تصور معلوم ہوتا ہے۔ ہر شے کی اصل روح اس کو وہ بناتی ہے جو کچھ کہ یہ ہوتی ہے۔ بغیر خاص وصف کے یہ کوئی خاص شے نہیں ہو سکتی، اس کا کوئی نام نہیں ہو سکتا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ فلاں شے ہے اور فلاں شے نہیں ہے۔ مثلاً جس شے پر تم لکھتے ہو۔ اس کو آتش گیر مستطیل وغیرہ کیوں کہتے ہو، حالانکہ تم جانتے ہو کہ یہ محض عوارض ہیں۔ کیونکہ یہ محض لکھنے ہی کی غرض کے لئے بنایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی غرض کے لئے نہیں بنایا گیا ہے۔ متعلم کے ذہن میں کچھ ایسی بات گزرے گی۔ لیکن خود وہ شے کے ایک پہلو پر زور دے رہا ہے جو اس کی ایک ذرا سی تحریر یعنی نام لینے کے لئے مفید ہے، یا ایسے پہلو پر زور دے رہا ہے جو کارخانہ دار کی غرض کے لئے مفید ہے، یعنی ایسی شے پیدا کرنے کے لئے جس کی عام طور پر ضرورت ہے۔ اس اثنا میں حقیقت ان اغراض سے تجاوز کر جاتی ہے اور ہر منفذ سے پھوٹ نکلتی ہے۔ اس سے ہماری غرض اس کا معمولی نام اور وہ اوصاف ہیں جن کی طرف اس نام سے ہمارا ذہن منتقل ہوتا ہے۔ ان میں درحقیقت کوئی شے اعتقادی نہیں

ہوتی۔ وہ شے کی تو کم اور ہماری زیادہ خصوصیت ہو جاتے ہیں۔ لیکن ہم پر تعصبات اس قدر مستولی ہو جاتے ہیں اور ذہن اس قدر کند ہو جاتا ہے کہ اپنے عامیانہ سے عامیانہ اسما اور اشارات سے ہم ابدی اور مخصوص قیمت منسوب کرتے ہیں۔ شے درحقیقت وہی ہوگی جو عامیانہ سے عامیانہ نام ظاہر کرتا ہے۔ غیر معمولی اسما سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ نسبتاً عارض اور غیر حقیقی معنی میں ظاہر ہوتی ہیں۔

لاک نے اس مغالطہ کو دبا دیا تھا۔ لیکن اس کے متاخرین میں سے جہاں تک میں جانتا ہوں کوئی اس مغالطہ سے نہیں بچا، اور یہ نہیں سمجھا کہ اصل جوہر کو اہمیت صرف علی اعتبار سے حاصل ہے۔ اور یہ کہ اصطفا و تعقل ذہن کے محض غایتی اسلحہ ہیں۔ شے کا اصل جوہر اس کے اوصاف میں سے وہ وصف ہوتا ہے جو میری اغراض کے لئے اس قدر اہم ہو کہ میں اس کے مقابلے میں اور تمام اوصاف کو نظر انداز کر دوں۔ میں اس شے کو ان اشیاء کے زمرے میں شمار کرتا ہوں جن میں میرا اہم وصف ہوتا ہے۔ اس وصف کے اعتبار سے میں اس کا نام رکھتا ہوں اور ایسی شے کی حیثیت سے ہیں، اس کا تعقل کرتا ہوں جس کے اندر یہ وصف موجود ہے۔ اور اس طرح سے اس کا تعین کرتے نام لیتے اور تعقل کرتے وقت اس کے دیگر حقائق مجھے بالکل کا عدم معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اوصاف کون سے

۱۔ جن متعلین کی عام حکمت کے مطابق ترتیب ہوئی ہے وہ ممکن ہے کہ اشیاء کی کثرتی ساخت کو مطلق یعنی ان کی حقیقت اصلی خیال کریں اور یہ کہیں کہ پانی شکر کے حل کرنے والا یا پیاس بجھانے والا ہونے کی نسبت زیادہ محنت کے ساتھ ہانڈ روجن اور کیچن کا مرکب ہے۔ ذرا بھی نہیں! یہ سب صفات مساوی حقیقت کے ساتھ اس سے متعلق ہیں۔ ایک ماہر کیمیا کے لئے جو یہ اولاً کیچن اور ہانڈ روجن کا مرکب اور ثانوی طور پر اور کچھ ہے تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس کی استباط و تعریف کی اغراض کے لئے پانی کو ہانڈ روجن اور کیچن کا مرکب خیال کرنا زیادہ مفید ہوتا ہے۔

۲۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہم اس کو مسلم مانے ہوئے بغیر نہیں رہتے (کہ شے کی) ہر قسم کوئی

اہم قرار دئے جائیں گے، اس باب میں مختلف اشخاص اور مختلف اوقات میں بے حد اختلاف ہوتا ہے اسی وجہ سے ایک ہی شے کے مختلف نام اور مختلف تعلقات ہوتے ہیں۔ لیکن روزمرہ کے استعمال کی بہت سی اشیاء مثلاً کاغذ روشنائی، ٹیکین اور کوٹ میں ایسے مستقل اور غیر متزلزل اہمیت کے اوصاف ہوتے ہیں اور یہ ایسے نام رکھتی ہیں کہ ہم صرف یہ یقین کر لیتے ہیں کہ

بقیہ حاشیہ مٹو گڈشتہ۔ کوئی خصوصیت رکھتی ہے جو اس کو دوسری اقسام سے میز کرتی ہے۔ اس مسئلہ کی بنیاد کیا ہے؟ اس مفروضہ کی کیا بنیاد ہے کہ ہر شے کی ایک ایسی تعریف ہے جس کو ہم نے نہیں دیکھا ہے، اور جس کو شاید اطمینان بخش صورت میں شاید کسی نے بھی نہیں دیکھا ہے۔ اس کا میں یہ جواب دیتا ہوں کہ ہمارا یہ یقین کہ اشیاء کے مخصوص نشانات ہونے چاہئیں جن سے اشیاء کی الفاظ میں تعریف ہو سکے اس کا لالچے ناگزیر امکان کے مفروضہ پر قائم ہے۔

۱۔ میں ایک مضمون سے The Sentiment of Rationality جو رسالہ نمائندہ کی چوتھی جلد میں ۱۸۹۹ء میں شائع ہوا تھا، ایک عبارت نقل کرتا ہوں: "تعلیل کیا ہے۔ یہ ایک غایتی آگ ہے۔ یہ ایک ایسی شے کا جزوی پہلو ہے جس کو ہم اپنی غرض کے لئے ایک ضروری پہلو اور کل شے کا نمائندہ خیال کرتے ہیں۔ اس پہلو کے مقابلے میں شے کے اور اوصاف و خواص معمولی عوارض معلوم ہوتے ہیں جن کو ہم بلا کسی قسم کے الزام کے نظر انداز کر سکتے ہیں۔ لیکن اصل حقیقت یعنی عقل کی بنیاد اس غایت کے ساتھ جو ہمارے پیش نظر ہوتی، تغیر ہوتی رہتی ہے۔ ایک ایسی شے جیسی کہ تیل سے مختلف افراد کے لئے اپنے مختلف فوائد کے اعتبار سے بہت ہی مختلف اصل حقیقتیں رکھ سکتی ہے۔ ایک شخص اس کو آتش گیر خیال کرتا ہے، دوسرا اس کو چکنی کرنے والی شے خیال کرتا ہے تیسرا اس کو ایک غذا خیال کرتا ہے۔ عالم کیمیا اس کو ہائیڈروکاربن خیال کرتا ہے۔ فزینچ بنانے والا اس کو کلوکریڈی رنگ کو گہرا کر دینے والا خیال کرتا ہے۔ جب اس کو ایسی شے خیال کرتا ہے جس کی آج کچھ قیمت ہے اور کل کچھ ہو جائے گی۔ صابن ساز طبیعیاتی اور کپڑے صاف کرنے والا اپنے ضروریات کے اعتبار سے اس کی

ان طریقوں کے مطابق ان کا تعقل کو نامصحح طور پر تعقل کرنے کے مساوی ہے۔ حالانکہ ان کے تعقل کے لئے یہ طریقے بھی ایسے ہی ہیں جیسے کہ اور ہو سکتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہ ہمارے لئے زیادہ اہم اور زیادہ مفید ہوتے ہیں۔ اس حد تک تو اس کی بحث تھی جو اس وقت جب کہ استدلالی واقعے کو ایسا واقعہ سمجھتا ہے جس کا اصل جوہر ہے مترشح ہوتا ہے اب اس کے

بقیہ ماثیہ صوگڈشتہ۔ ایک علیحدہ حقیقت قرار دیتا ہے۔ ادبردیگ کا یہ نظریہ کہ ایک شے کا ضروری وصف ہوتا ہے جو سب سے زیادہ کارآمد ہو، دراصل صحیح ہے۔ مگر ادبردیگ نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ ایک شے کی قدر و قیمت کا تعقل کرنے والے کی عارضی اغراض پر مدار ہوتا ہے۔ اور جب اس کی غرض بھی اس کے ذہن میں پورے طور پر واضح ہوتی ہے تو شے کے وصف کا امتیاز جو اس کے ساتھ بہ حیثیت شے کے سب کے قریبی تعلق رکھتا ہے اس کو کسی اصول سے سکھایا نہیں جاسکتا۔ ایک شخص جو زندگی کے سفر پر ایک خاص مقصد سے روانہ ہونے کا ارادہ رکھتا ہو، اس کو صرف ادنیٰ انصیحت کی جاسکتی ہے جو ایک حد تک بے سوچسورہ ہوتی ہے۔ جن حالات سے تم کو سابقہ ہو، ان میں ان کی طرف توجہ کرنا جو تمہاری غرض کے اعتبار سے ٹھیک ہو۔ صحیح کا انتخاب تو انسان کا معیار ہے ہارٹمن کہتا ہے کہ اس سے پہلے کہ ایک طباع آدمی صحیح تصور تک لاکھوں آدمی مظہر کی طرف آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے رہتے ہیں۔ طباع صرف وہ شخص ہوتا ہے جس کو جب وہ دنیا میں آنکھیں کھولتا ہے، صحیح خصوصیات زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہیں اور احمق وہ ہوتا ہے جو انھیں اغراض کے رکھنے کے باوجود جو طباع کی ہوتی ہیں اپنی توجہ کو ہمیشہ عوارض میں پھنسا دیتا ہے۔“

۱۰۔ اگر ہمارے مقاصد میں سے ایک مقصد دوسرے مقصد کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہوتا تو صرف اس حالت میں ہمارے تعلقات میں سے ایک تعقل زیادہ صحیح ہو سکتا۔ لیکن مقصد کے زیادہ صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقصد اشیا کے کسی مطلق معیار کے تابع ہو، اور اس معیار کے ہمارے تمام مقاصد کے لئے تابع ہونا ضروری ہو۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اہم خصوصیات کا کل نظریہ عالم کے غایتی نظریے سے

متعلق تھوڑی سے گفتگو کی ضرورت ہے کہ ب کے اندر ایسے خواص و نتائج ہونے کے کیا معنی ہیں۔ اس کے ہم عمل استدلال کا پھر ملالہ کرتے ہیں۔

عام قضایا کے اندر کونسی شے مضمر ہوتی

ب۔ بقول مسٹر کلے مقرون یا بطور خود کافی شے نہیں ہے۔ یہ ایک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) بہت ہی گہرا تعلق رکھتا ہے۔ مادیت جب غایت کا انکار کرتی ہے تو یہ خود اپنا انکار کرنے لگتی ہے اس کے باوجود سالمات وغیرہ کو اہم واقعات کہتی ہے۔ عالم میں شعور اور سالمات دونوں میں اور ایسی حالت میں کہ خالق نے ان کے متعلق کوئی صریح مقصد ظاہر نہیں کیا ہے یا خالق موجود (نور بالہ) نہیں ہے ایک کو اسی قدر اہم قرار دینا چاہئے جس قدر کہ دوسرے کو۔ جہاں تک ہمارا تعلق ہے سالمات استدلال کی اغراض کے لئے زیادہ مفید ہیں۔ اور شعور علم کی اغراض کے لئے۔ ہم کائنات کو دونوں طریقوں میں جس طرح سے جابھیں لکھ سکتے ہیں یعنی سالمات پیدا کنندہ شعور یا شعور پیدا شدہ سالمات۔ صرف سالمات یا صرف شعور دونوں صداقت کی مجروح تکلیفیں ہیں۔ اگر خدایہ عقیدہ رکھے بغیر بھی میں یہ کہتا رہوں کہ دنیا درحقیقت کیا ہے تو مجھے اس کی یہ تعریف کرنے کا بھی اتنا ہی حق ہے کہ یہ ایسی جگہ ہے جہاں پر میری ناک میں غارش ہوئی ہے یا یہ ایسی جگہ ہے جس کے ایک گوشے مجھے سینپ کی پھلیوں کا کھانا میس سنٹ میں ملتا ہے جتنا کہ یہ کہنے کا یہ ارتقا کرنے والا سبب ہے جو خود کو الگ الگ اور کجا کرتا رہتا ہے۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ ان تین انتزاعات میں سے عالم کی حقیقی صورت کے لئے کونسا سب سے ردی بدل ہے۔ اس کو محض خدا کی کار فرمائی کہنا بھی اس وقت تک اسی طرح سے حقیقت کے مجروح کرنے کے مساوی ہوگا جب تک ہم یہ نہیں کہیں کہ خدا کیا ہے اور کس قسم کا کام ہے۔ عالم کے متعلق خاص خاص اغراض و مقاصد سے قطع نظر کے حقیقی صداقت مجموعی صداقت ہی ہے۔

بجز خصوصیت ہوتی ہے جو اکثر مقرون چیزوں میں اور خواص کے ساتھ ملی جلی ہوتی ہے۔ خواہ یہ خصوصیت ایک کینے کے لائق سلح کی ہو یا امریکہ یا چین کی ساخت ہونے کی یا آٹھ اینج مرلے ہونے کی یا مکان کے کسی خاص حصے میں ہونے کی یہ اس کے متعلق ضرور صحیح ہو۔ اب ممکن ہے ہم اس کا نقل اس طرح سے کریں کہ گویا یہ ایسی دنیا ہے جس میں اس قسم کی مٹام عام خصوصیتیں ایک دوسرے سے علیحدہ ہوں یعنی ان میں سے کوئی ایک ہی اگر ان میں ہوا اور ہم کو اس کا کبھی یقین کہ اس کے ساتھ اور کون سے خواص نہیں۔ ایک بار ب کے ساتھ ج ہو دوسری بار د ہو وغیرہ ایسی دنیا میں عام تسلسلات یا ہجو دیتیں نہ ہوں گی اور نہ کلی قوانین ہوں گے ہر قسم کے تقسیم و ترتیب ہو گی۔ ماضی کے تجربے سے کسی قسم کے مستقبل کی پیشین گوئی نہیں کی جاسکتی۔ اور استدلال ناممکن ہو جائے گا۔

لیکن جس دنیا میں ہم رہتے ہیں وہ اس قسم کی نہیں ہے۔ اگرچہ بہت سی عام خصوصیتیں ایک دوسرے سے بے تعلق معلوم ہوتی ہیں پھر بھی بہت سی ایسی ہیں جو باہمی تلازم یا تناظر کی منتقل عادتوں کو متاثر کرتی ہیں۔ یہ ایک دوسرے کو متاثر ہم ہو گئی ہیں۔ ان میں سے ایک ہمارے لئے اس کی علامت ہوتی ہے کہ دوسری بھی ضرور ہو گی۔ گویا یہ جوڑوں میں شکار کرتی ہیں اور اس قسم کا قفیہ کہ ب ج ہے یا ج پر مثال ہے یا ج سے پہلے یا اس کے ساتھ ہے اگر یہ ایک صورت میں صحیح ثابت ہو جائے تو بہت ممکن ہے یہ اسی مثال میں بھی صحیح ثابت جہاں ہمارا اس سے سابقہ پرے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ایسا عالم ہے جس میں عام قوانین جاری ہیں۔ جس کے اندر کلی قضایا صحیح ہوتے ہیں اور لہذا جس کے اندر استدلال ممکن ہے۔ خوش قسمتی سے ہم انیایر کلیتہ دسترس نہیں رکھتے بلکہ صرف ان کا کسی عام خصوصیت کے ذریعہ سے نقل کر سکتے ہیں جن کو ہم تھوڑی دیر کے لئے ان کا جوہر کر سکتے ہیں۔ اگر یہ معاملہ ہمیں سہم ہو جائے اور وہ خصوصیت جس کو ہم ایک سے لیتے اس کے آئندہ ترقی میں کوئی مدد نہ ملتی تو بہت افسوس کی بات

ہوگی۔ باب ۲ میں ہم کو اس مضمونائی پر پھر غور کرنا ہوگا جو ہماری قوت استدلال اور اس عالم کے مابین ہے جس کے ساتھ اس کی قسم لڑی ہے۔
اب ہم عمل استدلال کے علامتی نمونہ کی طرف پھر لوٹتے ہیں۔

ب، ج ہے
ز، ب ہے
ا، ج ہے

ب کو فی الحال مقرون واقعہ منظر یا حقیقت یعنی ا کے جزو کی حقیقت سے معلوم منتخب کیا جاتا ہے۔ لیکن اس دنیا میں ب لازمی طور پر ج کے ساتھ نظر آتا ہے۔ اب ہم ب جس کو ہماری فراست نے ا سے معلوم منتخب کیا تھا، کے واسطے سے ج سے انقباط کر سکتے ہیں۔

اب دیکھو کہ اگر ج ہمارے لئے کوئی اہمیت یا قیمت رکھتا ہے تو ب کا معلوم و منتخب کرنا بہت مفید ہوا۔ اس کے برعکس اگر یہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا تو بہتر یہ ہوتا کہ ہم ا کا تعلق کسی بہتر جوہر کے ذریعہ سے کرتے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے ج شہ و بع ہی اس عمل پر غالب ہوتا ہے۔ ہم ج یا ج کے مشابہ کسی شے کی تلاش کر رہے ہیں۔ لیکن اگر حقیقت مجموعی ا پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ ہمیں نہیں ملتا ہم ا میں کسی ایسے نقطہ کی تلاش کرتے ہیں جو ہماری ج تک رہبری کرے اگر ہم میں فراست ہے تو ہم ب کو معلوم کر لیتے ہیں کیونکہ ج ہی ایسی شے ہے جو ج سے تعلق رکھتی ہے۔ اگر ہم ج کے بجائے د کے متلاشی ہوئے اور ا ایک وصف ان د سے وابستہ ہوتا تو ہم کو ب کو نظر انداز کر دینا چاہیے تھا۔ اور ان کی طرف متوجہ ہونا چاہیے تھا اور ا کا تعلق بعض ن کے طور پر کرنا چاہئے تھا۔

۱۔ عالم کس طرح سے اس سے مختلف ہو سکتا تھا جیسا کہ یہ اب ہے۔ اس کے متعلق لوٹنے کی مابعد الطبیعیات ۵۸ تا ۶۷ سے مقابلہ کرو۔ اس کے اندر مفید باتیں دستیاب ہوں گی نیز باب ۲ سے مقابلہ کرو۔

استدلال ہمیشہ کسی خاص نتیجہ تک پہنچنے کے لئے یا کسی استنباح کے رفع کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے صرف یہی ضروری نہیں کہ حقیقت زیر بحث کی تحلیل کر کے اس کا تجریدی طور پر تعقل کرے بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ تعقل صحیح ہو۔ اور صحیح طور پر تعقل کرنے کے یہی معنی ہیں کہ اس مجرد خاصہ کے ذریعہ سے اس کا تعقل ہو جو اس نتیجہ تک لجاوے جس تک استدلالی فی الحال پہنچنا چاہتا ہے۔

نتائج استدلال تک ممکن ہے انسان اتفاقاً ہی پہنچ جائے۔ محسوس

۱۔ یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ بعض اوقات تعقل کرنے والے کا مقصد استدلالی نہیں ہوتا، اور وہ صرف اس نتیجہ تک پہنچنا چاہتا ہے کہ جو چیز سامنے ہے اس کا صرف نام متعین کرے۔ کسی غیر متعلق شے کے متعلق ہمارا یہ سوال سب سے پہلا ہوتا ہے کہ یہ کیا ہے۔ اور جس سہولت کے ساتھ ہمارا استنباح محض یہ معلوم ہونے پر ختم ہو جاتا ہے کہ اس کا کیا نام ہے وہ کافی مفہم خیر ہے میں اپنے ایک شاگرد مسٹر آرڈو بلو بیک کے ایک غیر مطبوعہ مضمون کی عبارت نقل کرتا ہوں: "ایک شے کا محمول جو مادہ ترسین غایت پوری کر سکتا ہے، وہ خواہش وحدت کی تشفی ہے، محض اس امر کی خواہش کہ یہ چیز وہی ہے جو وہ چیز ہے۔ جب پرلے دن میں نے ایک شکسیر کی تصویر کو غلطی سے ہاتھ مارن کی تصویر سمجھا لیا تھا، تو کیا میں نفسیاتی اصول کے اعتبار سے اسی قدر ٹھیک راستہ پر نہیں تھا، جس قدر کہ اس وقت ہوتا جب میں اس کا صحیح طور پر نام لے دیتا۔ دونوں چیزوں میں یہ بات مشترک تھی کہ دونوں کے سر اگلے حصے پر بال نہ تھے، مچھیں نہیں، بال لٹک رہے تھے۔ اس کا ہاتھ مارن نام بتانے کی وجہ صرف میری یہ نام بتانے کی خواہش تھی کہ کسی اور غایت کے اعتبار سے اس کا یہ اصطلاح کام نہ دے گا۔ اور ہر وحدت ہر عنایت ہر اصطلاح اس وقت تک بجا طور پر خدائی کیا جائے گا، جب تک یہ محض اس تشفی اس جذبے یا کمکوں کے علاوہ اور کسی غایت کا باعث نہ ہو جو لمبی طور پر اس کے تعین رکھنے سے حاصل ہوتا ہے۔"

درحقیقت استدلال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا ذہن انہوں اور تصویروں سے کھلتے وقت اتفاقاً اس تک پہنچ گیا ہو۔ اسی بلبلوں کے تذکرے سننے میں آتے ہیں جو شکلی گرا کر دروازہ کھول لیتی ہیں۔ لیکن اگر شکلی بگڑ گئی تو پھر کوئی بلی دروازہ نہیں کھول سکی۔ یاں اگر اندھا دہند حرکتوں میں سے کوئی حرکت اتفاقاً صحیح ہو جائے اور اس حرکت کا اس بند دروازے کی تمام وکمال حالت سے اختلاف ہو جائے تو اور بات ہے۔ برخلاف آدمی کے جس میں استدلال کی قوت ہوتی ہے کہ وہ پہلے تو یہ معلوم کرے گا کہ کونسی شے دروازے کے کھلنے میں مانع ہے۔ پھر اس بات کی تحقیق کرے گا کہ دروازے کے کونسی حصے میں خرابی ہے، آیا شکلی اچھٹی ہیں یا دروازے جو کھٹ میں جم کر رہ گئے ہیں یا اور کچھ خرابی ہے۔ ظاہر کہ بچہ یا دیوانہ اس استدلال کے بغیر بھی اس دروازے کے کھولنے کا طریقہ معلوم کر سکتا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک گھنٹہ چلتے چلتے رک جاتا تھا، اور اس کے متعلق میرے گھر کی خادمہ نے معلوم کیا تھا کہ اگر اس کو ذرا آگے کو جھکا کر رکھ دیا جائے تو یہ چلنے لگے گا۔ اتنی روز کی ادھیڑ بن کے بعد اس نے یکایک یہ طریقہ معلوم کر لیا تھا۔ گھنٹہ کے رک جانے کا سبب یہ تھا کہ زخاں گھنٹہ کی پشت سے ٹکراتا تھا جس سے گھنٹہ رک جاتا تھا۔ یہ ایسا سبب ہے جس کو ایک تعلیم یافتہ آدمی یا بیخ منٹ میں دریافت کر لیتا۔ میرے پاس ایک طالب علم کا الیمپ ہے جس کی چینی کو اگر تقریباً $\frac{1}{4}$ اینچ اوپر کونہ اٹھا دیا جائے تو بہت برمی طرح سے بھر پکتا ہے۔ یہ علاج مجھے بڑی کمی کد و کاوش کے بعد اتفاقاً معلوم ہو گیا تھا۔ اب میں چینی کو ایک کیل کے ذریعہ سے ہمیشہ ابھارے رکھتا ہوں لیکن میرا طرز عمل دو مجموعوں کا اختلاف ہے۔ شے کی خرابی اور اس کا علاج۔ لیکن ایک وقفہ کار شخص پہلے خرابی کے سبب کو معلوم کرتا اور اس سے علاج استنباط کر لیتا۔ ایک شخص کو بہت سے مثلثوں کی پیمائش کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ

ان کا رقبہ نصف قاعدے اور بلندی کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے اور تب وہ اس کے متعلق قاعدہ کلیہ قائم کرتا ہے۔ لیکن ایک استدلالی ہرگز اس قسم کی زحمت برداشت نہیں کرتا، وہ دیکھتا ہے کہ مثلث کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ یہ مربع کا نصف ہوتا ہے جس کا رقبہ بلندی اور کل قاعدے کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے۔ اس کے معلوم کرنے کے لئے اس کو چند زاویہ خطوط کے کھینچنے کی ضرورت ہوگی، اور مہندس کو اصل شکل کی خصوصیت معلوم کرنے کے لئے اکثر اس قسم کے استدلال کی ضرورت ہوگی۔ اصل خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ شکل کو نئے خطوط سے کوئی تعلق ہوتا ہے، اور یہ تعلق اس وقت تک واضح نہیں ہوتا، جب تک نئے خطوط کھینچ نہیں دئے جاتے مہندس کی وفات و ذہانت کا مدار ان نئے خطوط کے اختراع پر ہے۔

پس استدلال میں دو امر قابل غور ہوتے ہیں

اول یہ کہ جزو منتزاع اس تمام واقعہ کے مساوی قرار دیا جاتا ہے جس کا یہ جزو ہے اور۔

دوسرے یہ جزو کسی ایسے نتیجہ کی طرف زیادہ وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل کرتا ہے جس کی طرف کل واقعہ اتنی وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل نہ کرتا تھا۔ اب ان باتوں پر یکے بعد دیگرے تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

(۱) فرض کرو کہ ہر از ایک تمھان دکھاتا ہے۔ اور میں اس کو دیکھ کر کہتا ہوں کہ نہیں مجھے یہ نہیں چاہئے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کا رنگ اتر رہا ہے اور اس سے میری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ اس سے رنگ کے اٹرنے کا خیال ذہن میں آتا ہے۔ میری یہ رائے تو ممکن ہے کہ صحیح ہو لیکن استدلالی نہیں ہے، بلکہ محض تجربی ہے۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ اس کے رنگ میں

کوئی جزو ایسا بھی ہے جو میں جانتا ہوں کہ کیمیاوی طریق پر غیر پائدار ہے اور اس لئے رنگ اڑ جائے گا تو میرا فیصلہ استدلالی ہوگا۔ رنگ کا تصور جو کہ کپڑے کا ایک جزو ہے، کپڑے اور رنگ کے اڑ جانے میں تعلق قائم کرتا ہے۔ انسی طرح ایک غیر تعلیم یافتہ شخص سابقہ تجربہ کی بنا پر یہ امید کرے گا کہ اگر برف کا ٹکڑا آگ کے قریب رکھ دیا جائے تو یہ گل جائے گا۔ یا یہ اگر محذب اُکینہ میں سے دیکھئے تو اس کو اپنی انگلی کا سرا موٹا نظر آئے گا۔ لیکن ان دونوں حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی نتیجہ کا اس وقت تک اندازہ نہیں ہو سکتا جب تک پہلے سے کل منظر سے اچھی طرح سے واقفیت نہ ہو۔ یہ استدلال کا نتیجہ نہیں ہے۔

لیکن جو شخص گرمی کو حرارت کی ایک شکل خیال کرتا ہے اور یہاں ہو جانے کو کمالات کی بڑی ہوئی حرکت سمجھتا ہے جو یہ جانتا ہے کہ مٹی ہوئی مسطحات روشنی کی کرنوں کو ناقص طور پر موڑ دیتی ہیں اور بظاہر جو نئے جتنی نظر آتی ہے اس کا تعلق کرنوں کے اس موڑ سے ہوتا ہے جو وہ آنکھ میں داخل ہونے سے پہلے کھاتی ہیں تو ایسا شخص اس قسم کی چیزوں کے تعلق صحیح نتائج اخذ کرے گا۔ اگرچہ اس کو اپنی مدت العمر میں کبھی ان کے تجربہ کا اتفاق نہ ہوا ہو۔ اور اس کے صحیح نتائج کے اخذ کرنے کی یہ وجہ ہوگی کہ جو تصورات اس میں ہم نے فرض کئے ہیں وہ اس کے ذہن میں منظر اور نتیجہ کے مابین واسطہ بن جائیں گے۔ لیکن یہ تصورات یا نتائج کے دلائل سب کے سب شخص متزعزج جزایا حالات ہوتے ہیں جن کو خصوصیات کے اس انبار سے علیحدہ کر لیا جاتا ہے جن سے مظاہر بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ وہ حرکات جن سے حرارت بنتی ہے روشنی کی کرنوں کا مڑنا، اس میں شک نہیں کہ بہت ہی متعلق چیزیں ہیں جنہیں رفاص جس کا پہلے ذکر آچکا ہے گو اس قدر متعلق نہیں پھر بھی ایک حد تک ہے اور دروازے کے چوکھٹ میں پھنس جانے کو (جس کا ذکر ابتدائی مثال میں آیا تھا) مشکل سے متعلق کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اس امر پر سب متفق ہیں کہ سب نتیجہ کے ساتھ اتنا واضح تعلق رکھتے ہیں

جتنے کہ اصل واقعہ اپنی مجموعی حالت میں نہیں رکھتا۔

دشواری ہر صورت میں یہ ہوتی ہے کہ فوری مصلیات سے وہ خاص جزو کیونکر نکالا جائے جس کا نتیجہ سے نکلیا۔ پہلی خلق ہو۔ ہر منظر یا نام نہاد واقعہ لا تعداد پہلو یا خواہش رکھتا ہے، اور یہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے حجم غصہ میں بے وقوف یا کم فراست والا آدمی لازمی طور پر بہک جاتا ہے۔ مگر فی الحال اس بات سے ہم بحث نہیں کرتے۔ پہلی بات قابل غور یہ ہے کہ استدلال کی ہر ممکن صورت ان منظر ہر کے جن کا خیال ہوتا ہے کسی خاص جزوی پہلو کے امتزاج کو مستلزم ہوتی ہے اور تجربی فکر تو ان میں کلیتہً امتزاج پیدا کرتا ہے۔ معقول فکر ان کو اس امتزاج کے شعوری استعمال کے لئے جوڑتا ہے۔

(۲) اب دوسری بات کو لو۔ اصل واقعہ کی نسبت اس کے علائق نتائج و اشارات کیوں زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ اس کے دو سبب ہیں۔ اول تو یہ کہ منتزعہ خصوصیات مقرون واقعات کی نسبت زیادہ واضح ہوتی۔ اس لئے ان کے جو علائقی ہو سکتے ہیں۔ ان سے ہم زیادہ واضح ہوتے ہیں کیونکہ ان کا زیادہ تجربہ ہوتا ہے۔ حرارت کا حرکت کے طور پر تصور کرو جو چیز حرارت کے متعلق صحیح ہوگی، وہی حرکت کے متعلق بھی صحیح ہوگی۔ لیکن حرارت کا ایک تجربہ ہوا ہوگا، تو حرکت کے سو تجربے ہوئے ہوں گے۔ عدسہ میں سے جو کرنیں گذرتی ہیں ان کو عمود کی طرف مڑتا ہوا خیال کرو، تو تم مقابلہ غیر مانوس عدسہ کی جگہ اس معمولی تصور کو دو گئے کہ ایک خط کی جہت میں ایک خاص تغیر ہو جاتا ہے اور اس تصور کی سیکڑوں مثالیں تمہارے تجربہ میں آتی ہوں گی۔

دوسری وجہ منتزعہ خصوصیات کے زیادہ نمایاں ہونے کی یہ ہے کہ کل کے مقابلہ میں ان کے عوارض بہت کم ہوتے ہیں۔ یہ کہ مقرون واقعہ میں خصوصیات اور ان کے نتائج اس کثرت سے ہوتے ہیں کہ قبل اس کے کہ ہم اس خاص نتیجہ تک پہنچ سکیں جس تک ہم پہنچنا چاہتے ہیں، لیکن ہے کہ ہم پہنچ

جائیں۔ لیکن اگر ہم صحیح خصوصیت کے علاحدہ کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ہم ایک نظر میں اس کے تمام نتائج تک پہنچ جاتے ہیں۔ چنانچہ دروازے کے چوکھٹ سے رگڑنے میں بہت کم اشادات ہوتے ہیں، اور ان میں سب سے نمایاں یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم دروازے کو اٹھا دیں تو یہ رگڑ کی آواز موقوف ہو جائے گی۔ حالانکہ محض دروازے کے نہ کھلنے سے لاتعداد تصورات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ ایک اور مثال لو۔ میں ریل کے ڈبے میں بیٹھا ہوا، اس کے روانہ ہونے کا انتظار کر رہا ہوں۔ سردی کا موسم ہے، اور انجینی کے تیز دھویں سے درجہ بھرا ہوا ہے۔ گارڈ درجہ میں داخل ہوتا ہے اور میرا ہمسایہ اس سے یہ کہتا ہے، اس دھویں کے روکنے کا انتظار کم کر دو۔ اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ دھواں گاڑی چلنے کے بعد خود بخود بند ہو جائے گا۔ مسافر پوچھتا ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے۔ گارڈ جواب دیتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ گارڈ کے اس ہمیشہ کے لفظ سے یہ نئی پھر ہوتا ہے کہ اس کے ذہن میں ریل کی حرکت اور دھویں کے بند ہونے کے مابین محض تجربی تعلق ہے جس کی ایک عادت ہو گئی ہے۔ لیکن اگر مسافر عہدہ استدلالی ہوتا تو وہ اس عمل کے بخر بہ کے بغیر جو انجینی سے ہمیشہ ظہور میں آتا ہے، گارڈ کے جواب کا پہلے ہی سے اندازہ کر لیتا اور اس کو سوال کرنے کی فوج ہی نہ آتی۔ اگر اس نے انجینی کے دھواں نہ دینے کی لاتعداد صورتوں میں سے اس ایک صورت کو انتخاب کر لیا ہوتا کہ دھواں انجینی کی نلکی کے منہ سے خوب گھل کر نکلے تو غالباً اس کا ذہن اس تصویر کے کم احتمالات کی وجہ سے فوراً اس قانون کی طرف منتقل ہو گیا ہوتا کہ ایک قسم کا دھواں نلکی کے منہ سے اس وقت زیادہ سرعت کے ساتھ نکلتا ہے جب دوسری قسم کا بخار نلکی کے منہ سے مل کر جاتا ہے، اور اس صورت میں ہوا کا سرزبع جھونکا نلکی کے منہ سے مل کر گزرتا ہے اور گاڑی کے چلنے کی صورت میں یہی بات وقوع میں آتی ہے جو اس کے حرکت میں آ جانے سے فوراً وقوع میں آ جاتی۔

اس طرح سے دو قسم کے خصوصیتیں اپنے چند واضح تعلقات میں سے

رو کے ساتھ مسافر کے ذہن میں دھوئیں کے رکنے اور گاڑی کے حرکت میں آنے کے مظہروں کے مابین ایک معقول تعلق پیدا کر دیجی، جو گاڑی کے ذہن میں صرف کلینٹ مربوط تھے۔ اس قسم کی مثالیں نہایت ہی نحیف وادنی معلوم ہوتی ہیں، لیکن اس میں بہت ہی اعلیٰ قسم کی نظریات کے جوہر ہوتے ہیں۔ جس قدر طبیعیات ایسے اساسی خواص کو تسلیم کرتی جاتی ہے مثلاً سالماتی کمیت یا طول موج جو ریاضیاتی قسم کے ہوتے ہیں اسی قدر زیادہ تر استخراجی ہوتی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان تصورات کے فوری نتائج اس قدر کم ہیں کہ ہم ان پر ان واحد میں نظر ڈال سکتے ہیں اور ان کو فوراً منتخب کر سکتے ہیں جن کا ہم سے تعلق ہوتا ہے۔

فرست یا ادراک حقیقت

استدلال کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم میں خصائص کے علیحدہ کرنے کی قابلیت ہو۔ اگر ہم غلط خصوصیات انتخاب کرتے ہیں تو اس سے مطلوبہ نتیجہ مستبعد نہ ہوگا۔ خصوصیات کیونکر علیحدہ کی جاتی ہیں اور اکثر حالتوں میں قبل اس کے کہ صحیح خصوصیت منتخب ہوں خدا واد ذات کی ضرورت کیوں ہوتی ہے؟ ایک شخص جس طرح سے استدلال کرتا ہے اس طرح سے ہر شخص استدلال کیوں نہیں کر سکتا؟ مربعوں کے قانون کی طرف توجہ مبذول ہونے کے لئے نیوٹن کی کیوں ضرورت ہوتی ہے اور قانون قبائلی مسلح کا ڈارون ہی کیوں انکشاف کرتا ہے؟ ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ہم کو نئی تحقیقات کا آغاز کرنے کی ضرورت ہے اور ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ واقعات کے متعلق ہماری بصیرت قدرتی طور پر کیونکر ترقی کرتی ہے۔

ابتداءً ہماری تمام معلومات مبہم ہوتی ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلان شے مبہم ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ داخلی اعتبار سے تو اس کے

مختلف حصے نہیں ہیں اور یہ کوئی متعین حدود نہیں رکھتی۔ گراس کے باوجود اس پر فکر کی تمام اقسام کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس میں حقیقت خارجیّت وسعت سب کچھ ہو سکتی ہے۔ مختصر یہ کہ اس میں شئیّت پوری طرح پر ہوئی ہے۔ لیکن یہ صرف بہ حیثیت مجموعی ہوتی ہے۔ شاید اس بچے کو کمرہ اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہو جس کو پہلے پہل اس میں اور اپنی ذی حرکت دایہ میں امتیاز ہونا شروع ہوا ہو۔ اس کے ذہن میں چھوٹے حصوں میں تقسیم نہیں ہوتی۔ ہاں بہ حیثیت مجموعی درجہ اس کی توجہ کو اپنی طرف کھینچ لے تو اور بات ہے بڑے آدمی کو بھی ہر نیا تجربہ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ کتب خانہ عجائب گھر کارخانہ ناواقف کے لئے شخص مبہم و پریشان مجموعے ہوتے ہیں۔ لیکن مشینوں کے جاننے والے آثار تدبیر کے ماہر اور کتاب کے کیڑوں کی توجہ شاید مجموعوں کی طرف جائے ہی نہیں۔ ان کو ہر نباتات کی طرف متوجہ ہونے کا اس قدر شوق ہوتا ہے کہ وہ کل کی پروا بھی نہیں کرتے۔ ان میں واقفیت نے امتیاز پیدا کر دیا ہے۔ علم نباتیات اور تشریح کے ماہر کے لئے اس قسم کی مبہم چیزوں جیسے کہ گھاس، ڈھانچہ گوشت وغیرہ کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا۔ وہ گھاسوں، ڈھانچوں، عضلوں وغیرہ کے متعلق ضرورت سے زیادہ واقفیت رکھتے ہیں۔ چارلس گنگلے ایک شخص کو جھانجھے کی تقطیع کر کے اس کے عجیب و غریب اختصار دکھار رہا تھا، اس نے دیکھ کر کہا کہ میری رائے میں تو یہ کھال اور گلے مادے کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے۔ جہاز کی غرتابی لڑائی یا آگ کے وقت ناواقف بالکل لاچار ہوتا ہے۔ اس میں تجربہ نے اس قدر کم امتیاز پیدا کیا ہے کہ اس کے شعور میں ایک نقطہ بھی ایسا نہیں ہوتا جو اتنا نمایاں ہو کہ عمل کے لئے نقطہ آغاز کا کام دے سکے لیکن جہاز راں آگ بجھانے والا اور جنرل جانتا ہے کہ کس گوشے سے عمل کا آغاز کرنا چاہئے۔ وہ صورت حال کو دیکھتا اور پہلی ہی نظر میں تحلیل کر لیتا ہے۔ اس کے لئے یہ ایسی چیزوں سے پر ہے جن میں نہایت ہی دقیق اقیانات پائے جاتے ہیں اور جو اس کو اپنی تعلیم کے دوران میں رخصتہ رفتہ ہوئے ہیں۔ لیکن جن کا ایک

نوا موز کو کوئی واضح تصور نہیں ہوتا۔

یہ قوت تحلیل کیونکر پیدا ہوتی ہے اس کو اختیار و توجہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں۔ ہم ایسے مجموعوں کے عناصر کو جو دراصل مبہم ہوتے ہیں، توجہ کر کے یا یکے بعد دیگرے دیکھ کر علیحدہ کر لیتے ہیں۔ لیکن اس امر کو کونسی شے متعین کرتی ہے کہ ہم پہلے کونسے عنصر کی طرف متوجہ ہوں گے۔ اس کے دو بدترین اور واضح جواب ہیں۔ اول توجہ کہ ہماری عملی اور جہلی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں دوسرے ہماری جمالیاتی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ کسی صورت حال سے گنا تو اس کی ہو کو یقیناً ہے۔ گھوڑا اس کی آواز کو انتخاب کرتا ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایسے واقعات کو نما ہر کریں جو اس وقت عملی اعتبار سے مفید ثابت ہوں۔ اس لئے یہ جہلی طور پر ان جانوروں کے چھان کا باعث ہوتے ہیں۔ بچہ چراغ کی لویا کھڑکی کو دیکھتا ہے اور باقی کمرے سے بے پروا رہتا ہے کیونکہ ان اشیاء سے اس کو ایک خاص قسم کی مسرت نصیب ہوتی ہے۔ اسی طرح دیہاتی لڑکا جھاڑیوں اور درختوں کے مبہم مجموعے میں سے جھڑی بی جیٹ نٹ اور کند درمی کو ان کے عملی فوائد کی بنا پر انتخاب کرتا ہے۔ وحشی مالک میں جب محققین کا کوئی جہاز پہنچتا ہے تو وہ ان کے باشندے اہل جہاز کے پاس بیٹھیں اور آئینے دیکھ کر بہت متحیر ہوتے ہیں لیکن خود جہاز کو دیکھ کر انہیں کوئی حیرت نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ ان کے حلقہ سے بہت ہی اگے ہوتا ہے۔ یہ جمالیاتی اور عملی اغراض خاص خاص اجزاء کے نمایاں ہو جانے کے سبب سے بڑی سبب ہوتی ہیں۔ یہ جس چیز کو ممتاز کرتی ہیں اسی طرف ہماری توجہ منتقل ہوتی ہے۔ لیکن خود یہ کیا ہوتی ہیں اس کے تعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہاں ہم کو بس اس قدر مان لینا چاہیے کہ ناقابل تحلیل انتہائی اجزائیں جو اس طریقہ کو متعین کرتے ہیں جس طریقہ سے ہمارا علم ترقی کرتا ہے۔

اب ایسا جاندار جس میں بہت ہی کم جہلی تحریکات یا عملی و جمالیاتی اغراض ہوتی ہیں، وہ بہت ہی کم خصوصیات کو علیحدہ کر سکے گا۔ اور اس کی اندرونی قوت محدود ہوگی۔ برخلاف اس کے جس کی اغراض زیادہ اور مختلف

قسم کی ہوتی ہیں، وہ نسبت بہت اچھی طرح سے استدلال کر سکے گا۔ انسان جس کی جہلیا نہ اور علیٰ ضروریات اور جسمانی احساسات انواع و اقسام کے ہوتے ہیں (جن میں ہر خاصہ حصہ لیتا ہے) محض انہیں کے زور سے وہ اور حیوان کی نسبت زیادہ خصوصیات کو ملحوظ کر سکتا ہے اور اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ادنیٰ سے ادنیٰ وحشی بھی اعلیٰ سے اعلیٰ حیوان سے بہت بہتر استدلال کرتا ہے۔ اعراض اور وحشیوں کی گونا گونی تجربات کی گونا گونی کا سبھی باعث ہوتی ہے جن کا جمع ہونا اس قانون افسراق متلازمات مختلفہ کے عمل کا سبب بن جاتا ہے جس پر میں نے صفحہ ۵۶ جداول میں بحث کی تھی۔

استلاف مشابہت سے کیا مدد ملتی ہے

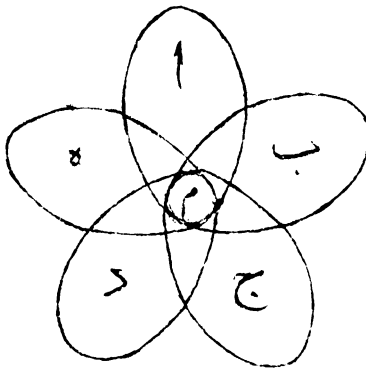
غالب گمان یہ ہے کہ انسان کو استلاف مشابہت کے باب میں جو فوقیت حاصل ہے اس کو ان خصوصیات کے امتیاز میں بہت مدد ملتی ہے جن پر اس کے استدلال کی بلند ترین پروازیں مبنی ہوتی ہیں۔ چونکہ ہر ایک اہم بات ہے اور امتیاز کے باب میں ہیں اس کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا گیا، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس پر کچھ دیر بحث کروں۔

اگر ہمیں یہ معلوم کرنا ہو کہ دو چیزوں میں کس شے میں مشابہت یا فرق پایا جاتا ہے تو ہم کیا کر کے پتہ لگا رہے کہ جتنا جلد اور سرعت کے ساتھ ممکن ہوگا ہم اپنی توجہ ایک دوسرے کی طرف منتقل کر کے شعور کے جلد جلد متغیہ ہونے سے امور مشابہت و اختلاف گویا اچھل کر اوپر آ جاتے ہیں۔ اگر انہیں چیزوں کا شعور بہت دیر کے بعد ہوتا، تو ان کی طرف کبھی توجہ متغیہ نہ ہوتی۔ حکیم جب کسی منظر میں سے کسی علت یا قانون کا پتہ چلاتا ہے، تو وہ کیا کرتا ہے۔ وہ نہایت ہوشیاری کے ساتھ ایسی اشکال جمع کر لیتا ہے جن کو اس منظر کے ساتھ کوئی مشابہت ہوتی ہے اور ایک ہی وقت میں

ان تمام کو اپنے ذہن میں رکھ کر وہ اس مجموعہ میں سے اس خصوصیت کو ملحوظ کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جو اس سے ایک مثال میں علحدہ ہوتی تھیں۔ اگرچہ باقی اور تمام امثلہ جو اس وقت اس کے سامنے ہیں اس مثال سے پہلے ہی کیوں نہ اس کے تجربہ میں آچکی ہوں۔ ان مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی شخص کے تجربہ میں کسی خصوصیت کا مختلف متلازمات کے ساتھ کسی وقت میں آنا اس امر کے لئے کافی سبب نہیں بن سکتا کہ وہ خصوصیت اب متنازع ہو جائے۔ اس کے علاوہ بھی کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ متلازمات مختلفہ اپنی پوری بولمونی کے ساتھ شعور میں ایک وقت میں آجائیں۔ جب تک یہ نہ ہوگا اس وقت تک وہ خصوصیت ان سبب متلازمات سے علحدہ ہو کر تنہا ہمارے سامنے نہ آئے گی۔ جن لوگوں نے حل کی منطق پڑھی ہے وہ فوراً سمجھ گئے ہوں گے کہ اختیاری تحقیق کے طرق اربعہ یعنی طریقہ طرد فرق وغیرہ میں یہی فائدہ مد نظر ہے۔ ان میں سے ہر طریقہ میں مثال امثلہ کی ایک فہرست ہوتی ہے جس میں سے خصوصیت مطلوبہ نمایاں ہو کر ذہن کو اپنی طرف منعطف کر سکتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جس ذہن میں استلاف مشابہت زیادہ ترقی یافتہ ہوگا وہ ذہن امثلہ کی خود بخود فہرست تیار کر لے گا۔ مثلاً اگر ایک واقعہ ہے جس میں ہم ایک خصوصیت ہے۔ لیکن اگر اوجہ دہر اور س کو یاد دلانے اور یہ منظر ہر ایسے ہوں جن میں ہم موجود ہو لیکن جو اس حیوان کے جس کو اب اس کا تجربہ ہو رہا ہے ہمینوں سے تجربے میں نہ آئے ہوں تو ظاہر ہے اس قسم کا استلاف معلوم کے مذکورہ طریقہ مقابلہ اور حکم کے مشابہہ امثلہ پر باقاعدہ غور کرنے کا کام دی جائے گا اور ممکن ہے ہم کی طرف محدود طور پر توجہ منوط ہو جائے۔ یہ بالکل ظاہر ہے اور اس سے ہم صرف یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ چند نہایت قوی علی اور جمالی اغراض کے بعد مثلاً ہر کی ان خاص خصوصیات کے معلوم ہونے میں سب سے بڑی مدد

اتلاف مشابہت سے ملتی ہے، جو معلوم ہونے کے بعد نام پاتی ہیں، اسباب و علل قرار پاتی ہیں نوع و جنس کے نام بنتی ہیں خالق اور حدود و اوسط بنتی ہیں۔ اس میں تنگ نہیں کہ بغیر اس کے حکم کا غور و فکر کا طریقہ نامکن ہوتا ہے۔ بغیر اس کے وہ کبھی مماثل اشکال کو جمع نہ کر سکتا۔ لیکن غیر معمولی ذہانت کے لوگوں میں یہ خود بخود بلا کسی غور و فکر کے عمل کرتی ہے۔ مماثل اشکال خود بخود جمع ہو جاتی ہیں۔ ایسا ذہن ان واحد میں ایسی چیزوں کو متحد کر دیتا ہے جن کے مابین بعد المشرقین ہوتا ہے، اور اس طرح سے نقاط معنی کا مختلف حالات میں ادراک ہو سکتا ہے جس کو ایسا ذہن کبھی محسوس نہ کر سکتا جو کلیتہً قانون معارفت کے تابع ہوتا ہے۔



شکل نمبر ۸۰ اس کو غلط نہ کہتی ہے۔ اگر موجودہ استفسار میں ص ب ج د اور م کو یاد دلانا ہے جو ص کے حامل ہونے کے اعتبار سے ا کے مشابہ ہیں، اور ان کو بہ سرعت یاد دلانا ہے تو چونکہ ص کا تعلق اس قدر مختلف متلازمات کے ساتھ ہے یہ فوراً نمایاں ہو جائے گا۔ اور ہم خود اس کی طرف توجہ مبذول کر سکیں گے۔

اگر متعلم کے ذہن میں یہ باتیں اچھی طرح سے آگئی ہیں تو وہ اس امر کو تسلیم کر لے گا کہ جس ذہن میں اس قسم کا طریق اختلاف زیادہ ہوگا، اس کو چونکہ خصوصیات کے اقتباس کرنے میں سہولت ہوگی اس لئے وہ زیادہ تر استدلالی فکر کو سگے گا۔ اس کے برعکس جس کے ذہن میں استدلالی فکر نظر نہ آئے اس میں غالب گمان یہ ہے کہ اختلاف مقارنت کا غلبہ ہوگا۔

طبائع لوگوں اور معمولی ذہانت کے اشخاص میں بھی فرق ہوتا ہے کہ ان میں اختلاف مشابہت بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ پروفیسر بین کے عمدہ کارناموں میں ایک اس حقیقت کا انکشاف بھی ہے۔ طبائع لوگوں پر اس کا الملاقا استدلال کے علاوہ دیگر امور میں بھی ہوتا ہے اور ہونست طبائع کو معمولی ذہانت کے شخص سے ہوتی ہے وہی معمولی ذہانت کے شخص کو بہانم کی ذہانت سے ہوتی ہے۔ انسانوں سے اگر مفاد لہ کیا جائے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ حیوان نہ تو مجرد خصوصیات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور نہ ان میں اختلاف مشابہت ہوتا ہے۔ غالب گمان یہ ہے کہ ان کے خیالات ایک مقررہ شکل سے دوسری عادی مقررہ شکل کی طرف ہم سے کہیں یکسانی کے ساتھ منتقل ہوتے ہیں۔ یہ الفاظ ریچہ ان میں اختلاف تصورات ہمیشہ محض مقارنت کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اگر ہم چند صفحات اس کے بھی نذر کر دیں، تو اس سے ہمارے استدلالی عمل کے سمجھنے میں اور سبھی مدد ملے گی۔

انسان و حیوان کے مابین عقلی تقابل

اول تو میں حیوانی فراست کی بہترین امثلہ سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ جس ذہنی عمل کو یہ متکلم ہوتے ہیں، اس کی توجہ محض مقارنت اختلاف سے ہو سکتی ہے، جو محض تجربہ پر مبنی ہوتا ہے۔ مسٹر ڈارون نے اپنی کتاب

”مینٹ آف مین“ میں بحر منجمد شمالی کے علاقوں کے کنٹوں کی مثالیں دی ہیں جن کا تذکرہ ڈاکٹر ہیز نے کیا تھا۔ یہ کتے برف پر چلنے والی گاڑی کو کھینچتے ہیں اور جب برف کتے تراخنے کی آواز سنتے ہیں تو فوراً منتشر ہوتے ہیں۔ اس کو ممکن ہے بعض لوگ عقلی عمل کہیں۔ اس کی جانچ یہ ہوگی کہ دیکھا جائے لکھا ہوشیار سے ہونیار اسکیمہ کتے اس وقت بھی ایسا ہی عمل کرتے ہیں۔ جب ان کو برف پر پہلی بار لایا جاتا ہے۔ گرم علاقوں کے انسانوں کی ایک جماعت ایسا آسانی کے ساتھ کر سکتی ہے۔ یہ سمجھ کر کہ تراخنا ٹوٹنے کی علامت ہے وہ فوراً اس جزئی خصوصیت پر چلتا ہے کہ وہ جگہ تراختی جہاں سب سے زیادہ بوجھ پڑتا ہے۔ ایک اگر بوجھ ایک جگہ جمع ہو جائے تو اس سے دباؤ ایک ہی نقطہ پر واقع ہوگا۔ اس سے ایک ہندوخوراً یہ نتیجہ نکال سکتا ہے کہ منتشر ہو جانے سے برف کا تراخنا رک جائے گا۔ اور وہ اپنی جماعت سے پکار کر کہدے گا کہ منتشر ہو جاؤ اور اس سے اس کی جماعت غرقابی سے بچ جائے گی۔ لیکن کتوں کے بارے میں ہمیں صرف یہ فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ انھوں نے انفرادی طور پر ترجمہ کا برف تراخنے کے بعد تجربہ کیا ہے اور انھوں نے یہ بھی دیکھا کہ ایسا اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ ایک جگہ جمع ہوتے ہیں اور جب وہ منتشر ہو جاتے ہیں تو انھوں نے دیکھا ہے کہ تراخنا بند ہو گیا۔ لہذا قدرتی امر ہے کہ آواز کا اول الذکر تجربات سے اختلاف ہو جائے گا جس کے ساتھ منتشر ہونا بھی شامل ہے جن کا بعد میں وہ مستندی کے ساتھ اعادہ کریں گے۔ یہ صورت فوری انتقال ذہن یا بقول مسٹر روبنز منطق مدرکات کی ہے جس کا ہم نے صفحہ ۳۲ پر ذکر کیا تھا۔

میرے ایک دوست نے تقریباً انسانی ذہانت کے مماثل اپنے کتے کی ذہانت کا واقعہ بیان کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک روز میں اس کو سافل پر اپنی کشتی تک لے گیا مگر وہاں جا کر میں نے کہ کشتی کیچڑ پانی سے بھری ہوئی ہے۔ مجھے یاد آیا کہ اس فوج گھریں ہے جو وہاں سے تقریباً ۱۲ میل دور تھا۔ مگر خود

لوٹے کو جی نہ چاہا اس لئے میں نے کتے کو مختلف اشاروں کشتی کے صاف کرنے کو سمجھایا اور اس سے کہا اسفنج اسفنج جاؤ اسفنج لے آؤ۔ مگر مجھے اس میں کامیابی کی بالکل توقع نہ تھی کیونکہ کتے کو اسفنج کشتی کے متعلق کسی قسم کی تعلیم نہ دی گئی تھی۔ لیکن وہ گھر گیا اور مجھے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ وہ اپنے منہ میں اسفنج لا رہا تھا۔ یہ بات اگرچہ فرسٹ پریمنٹی تھی مگر اس کے لئے تصورات کے تقارن اختلاف کے علاوہ اور کسی شے کی ضرورت نہ تھی۔ یہ کہتا اس اعتبار سے تو البتہ حیرت انگیز تھا کہ اس کا فطری مشابہ بہ بہت ہی دقیق اور تفصیلی قسم کا تھا۔ اکثر کتے کو کشتی کے صاف کرنے کے عمل سے کسی قسم کی دلچسپی نہ ہوتی ہوتی اور نہ ان کی توجہ اس جانب متعطف ہوتی ہوتی کہ اسفنج اس لئے ہے۔ یہ کہتا اس اعتبار سے غزوہ اپنے ہنسنوں سے دعا کی سطح کی اعتبار سے خاصہ بلند تھا کہ اس نے کشتی کے صاف کرنے کے مبہم تجربے سے ان تفصیلات کو ملحدہ کر لیا۔ مگر پھر بھی اس کا یہ فعل استدلال اصل کا قائل نہ تھا۔ اس کو اسلہ لالی اس وقت کہا جاتا کہ گھر میں اس کو اسفنج نہ ملی ہوتی اور یہ تمام لوٹ یا جہاڑ لے آیا ہوتا۔ اگر وہ اسفنج کے بجائے ان چیزوں میں سے کوئی چیز چیز لے آیا ہوتا تو یہ بتا ہر ہونا کہ اس نے ان چیزوں کی اختلاف شکل کے باوجود ایک جزوی مشابہ صفت کے امتیاز میں کامیاب ہو گیا تھا جو پانی کے اٹھالینے کی صفت ہے اور اس نے یہ خیال کر لیا تھا کہ ہماری موجودہ غرض کے لئے یہ بین ہیں۔ یہ بات کتے نے تو ہمیں کی لیکن اس کو ہر آدمی بلکہ احمق ترین شخص بھی فہم ور کرتا۔

اگر متعلم کتے اور ہاتھی کی ذہانت کی بہترین کہانیوں کے تحلیل کرنے کی زحمت گوارا کرے تو اکثر حالتوں میں یہ معلوم ہوگا کہ منظر کی توجیہ کے لئے یعنی ایک مکمل شے سے دوسری مکمل شے کی طرف منتقل ہو جانے کے لئے تقارن اُتلاف بالکل کافی ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات ہمیں ایک خاصے یا وصف انکشاف کو فرض کرنا پڑتا ہے مگر ایسی صورتوں میں یہ سبب خصوصیت ہوتی ہے جس کو ممکن ہے جانور کی خاص عملی اغراض نے جن لیا ہو۔ اور ایک کتے نے اپنے آقا کی ٹوپی کیل پر ٹنگے ہوئے دیکھنے سے یہ نتیجہ نکال لیا ہو۔

کہ وہ باہر نہیں گیا ہے۔ ہوشیار کئے اپنے آقا کی آواز کے لہجہ سے پہچان لیتے ہیں کہ وہ غصہ ہے، یا نہیں ہے۔ کتا اس کو بھی محسوس کرتا ہے کہ آیا تم نے اس کے دیدہ و دانستہ ٹھوکر ماری، یا اتفاقاً لگ گئی ہے اور وہ اسی کے مطابق عمل کرے گا۔ جس خاصہ کا وہ استغناء کرتا ہے، یعنی تنہا رہی موجودہ ذہنی حالت اس کے ذہن میں اس کی نابینگی جس طرح سے (غالبا اس کو نابینگی سے ہوتا ہے) دیکھو صفحہ ۲۲ یا علمی رجحانات کے ایک مجموعہ سے جوتی ہے نہ کہ کسی متعین نقض (تصور سے) بھی ہوتی ہے، بہر حال یہ ایک جزئی خصوصیت ہے جو تمہارے غلط ہی وجود سے متفرع ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ یا تو وہ دھبک جاتا ہے، اور یا تم سے کھلتا ہے۔ علاوہ برائن کتوں کو ایسا مساموم ہوتا ہے کہ اپنے آقا کی چیزوں کی قیمت کا بھی احساس ہوتا ہے، یا کم از کم اس خاص فیسی کو محسوس کرتے ہیں جن سے ان کا آقا ان کو استغناء کرتا ہے۔ اگر ایک کتے کے قریب اس کے آقا کا کوٹ ہو تو وہ اس کی حفاظت کرے گا اگرچہ اس کو ایسا کرنا کبھی سکھایا نہ گیا ہو۔ مجھے ایک کتے کا حال معلوم ہے۔ اس کو پانی میں کڑھائی کے پیچھے تیرنے کی عادت تھی، لیکن جوتیروں کے پیچھے تیرنے سے ہمیشہ اٹکا کرتا تھا۔ لیکن ایک بار مچھلی کا ٹوکرا پانی میں گر پڑا۔ اس کے پیچھے اس کو کودنے کی مشق کرائی گئی تھی۔ مگر وہ یہ جانتا تھا کہ یہ میرے آقا کا ہے۔ اس کے گرتے ہی اس نے فوراً غوطہ کھایا اور اس کو نکال لایا۔ بہر حال جس مدت تک کتے کے عمل کا حلق ہے وہ اس جزئی خصوصیت یعنی قیمتی ہونے کو سمجھتے ہیں جو بعض چیزوں کے اندر مضمر ہوتی ہے۔

لے۔ یہ امر کہ آیا کتے کو تمہارے ناراض ہونے یا تمہاری چیز کے قیمتی ہونے کا ایسا تصور ہوتا ہے، جس طرح سے کہ ہم یہ تصور رکھتے ہیں بہت ہی مشکوک ہے۔ اس کا کردار غالباً خارجی مہیج کی سازش کا تسوینی نتیجہ ہوتا ہے۔ جب یہ مہیج موجود ہوتے ہیں تو وہ حیوان خود کو آمادہ عمل محسوس کرتا ہے، مگرچہ اس کو کسی ایسے قطعی سبب کا شعور نہیں ہوتا کہ وہ کیوں اس طرح سے محسوس کرتا ہے۔ کتے کی بعض میں مثلاً جملی طور پر اپنے مالک کے

منتزع کر لینے کی قابلیت تسلیم کرنی پڑے گی۔ ایسی کہانیاں سننے میں آتی ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) سامان کی مخالفت کا احساس رکھتے ہیں یہ واقعہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کتے کا اندھیرے کے بعد ایسے لوگوں پر بھونکنے کا واقعہ ہے جن پر وہ دن میں نہیں بھونکتا میں نے سنا ہے کہ اس واقعہ کو کتے کی استدلالی قوت کی شہادت کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ مگر یہ جیسا کہ باب سے ہم کو معلوم ہو چکا ہے یہیوں کے جمع ہونے کا تسبیحی نتیجہ ہے۔ اور اس کو استدلال سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

تنبویمی بے ہوشی کے بعض مدارج ہیں، موضوع ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غیر تخلیلی حالت میں پڑ جاتا ہے۔ اگر فلسفیکپ رولدار کاغذ کا ایک ٹخنہ یا ایسا کاغذ جس میں ایک ہی قسم کے پیل بوٹے بنے ہوں، اس کے سامنے ایک لمحے کے لئے لایا جائے، اور ایک کبیر یا ایک چھول کی طرف اشارہ کر کے اس کو فوراً ہٹا لیا جائے، تو جب یہ تنبوروی دیر کے بعد پھر اس کے سامنے لایا جائے گا، وہ طبعی صحت کے ساتھ وہ کبیر یا چھول بتادے گا جس کی طرف اشارہ کیا گیا تھا۔ لیکن عامل کو ایسے پہچاننے کے لئے یا تو اس کی طرف نظر جمائے دھنی پڑتی ہے یا شمار کے ذریعہ سے اس کی جگہ کو متعین کر لینا ہوتا ہے، اسی طرح سے ہم ایک محلے میں ایک دوسرے کے مکان کو اس کے عام منظر کے بجائے اس کے فہرے یاد رکھتے ہیں۔ ان مثالوں میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بے ہوشی کا موضوع خود کو عام منظر کے حوالہ کر دیتا ہے۔ وہ اپنی توجہ کو بلا کسی خاص مقصد کے کاغذ کے تختے پر منشر کرتا ہے۔ جس کبیر کو چھو جاتا ہے وہ اس مجموعی اثر کا جزو ہوتی ہے جس کا اس کو مجموعی احساس ہوتا ہے، اور اس کے بجائے دوسری کبیر کو چھو دیا جائے تو یہ مجموعی اثر خراب ہو جائے۔ معمولی دیکھنے والا جو انکا تحلیل و تائیکہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اس کے ذہن سے یہ مجموعی اثر زائل ہو جاتا ہے۔ تو اس میں کوئی میرت کی بات ہے کہ ان اختیاری حالات میں تنبویمی بے ہوشی کا موضوع صحیح خطا کے پھر چھوئے ہیں اس سے بڑھ جاتا ہے۔ اگر اس کو شمار کرنے کا وقت دیا جائے تو بے ہوشی کے موضوع سے بڑھ جائے گا۔ لیکن اگر وقت اتنا نہ ملے کہ وہ شمار کر سکے تو اس کے لئے یہ بہتر ہوگا کہ بے ہوشی کے طریقے پر عمل کرے اور تحلیل سے باز رہے اور کبیر کا کاغذ کے عام منظر سے کام لے۔ جس وقت انسان ذہن تخلیلی حالت کی عادت کو چھوڑ دیتا ہے تو

جن میں کتے بسکٹ سازوں کے پاس پیسے لے جاتے ہیں اور ان سے بن خرید کر لاتے ہیں۔ اور ایک کتے کے متعلق تو یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر وہ دو پیسے دیتا تو بن لئے بغیر کبھی بسکٹ ساز کا پیچھا نہ چھوڑتا۔ یہ غالباً محض اختلاف منازعت تھا۔ مگر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) خواہ اس کو اپنی کامیابی پر حیرت ہوتی ہے کیا یہ کہنا کہ توجہ کے اس طرح سے منتشر ہونے اور عام اثر کے قبول کرنے میں ہم حیوانوں کی ذہنی حالت کے قریب ہو جاتے ہیں زیادتی ہے۔ بے ہوشی کا موضوع اپنے بصری امتیازات کی اس کے علاوہ کبھی کوئی وجہ نہیں بیان کرتا کہ یہ ایسا دکھائی دیتا ہے۔ اسی طرح سے ایک آدمی ایک ایسی مرطک پر چلتا ہے جس کو اس نے پہلے بے توجہی سے طے کیا تھا، اور کسی طرف مڑتا ہے تو اس کے ذہن میں اس کے سوا اے اور کوئی وجہ نہیں ہوتی کہ اس کو یہاں پر یہی ٹھیک محسوس ہوتا ہے۔ اس کی ایک مجموعہ ارتسامات رہبری کرتا ہے جن میں سے ایک بھی باقی سے تمیز نہیں ہوتا ہے ان میں سے کوئی بھی اہم نہیں ہوتا، ان میں سے کسی ایک کا بھی منتقل نہیں ہوتا، بلکہ جو سب کے سب اس کو ایک نیچے کی طرف لے جاتے ہیں۔ ایسے نتیجے کی طرف جس تک اس مجموعے کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں لے جاتی۔ کیا حیوانوں کے بعض حیرت انگیز امتیازات کی اسی طرح سے توجہ نہیں ہو سکتی۔ گائے لئے لٹوے کے اندر اپنے ہی کھونٹے پر رکھتی ہے گھوڑا باوجود اس کے کہ محلہ کے مبسکمان ایک ہی شکل کے ہیں، مگر اسی مکان پر رکھتی ہے جس پر یہ پہلے رک چکا ہے۔ اور اس کی وجہ اس کے سوا اے اور کوئی نہیں ہوتی کسی اور کھونٹے یا کسی اور گھر سے مجموعی طور پر پہلے تجربے کے تمام ارتسامات نہیں ہوتے۔ لیکن ان کی کسی ایک ارتسام کو مخصوص اور اہم بنانے کی کوشش کرتا ہے اس لئے وہ سب کو اپنا پورا اثر کر دینے سے روک دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے یہ ہوتا ہے کہ اگر وہ اہم خصوصیت کو بھول جائے یا وہ خصوصیت کسی طرح سے بدل جائے تو ممکن ہے بالکل ہی امتیاز کرنے سے قاصر ہو جائے، اور اس صورت میں حیوان یا بے ہوشی کے موضوع اس سے فراست میں بڑھ جاتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر رو مینیز کا ادراکی اور عقلی فکر کا وہ امتیاز جس کا اعتبار کر چکے ہیں اس فرق کو

یہ بھی ممکن ہے کہ جانور نے ثنویت کی خصوصیت کی طرف توجہ کی ہو اور اس کو سکے اور کیک کے اندر یکساں پایا ہو۔ اگر ایسا ہے تو یہ کلبی فکر مجرد کی انتہا ہے۔ مجھ سے ایک اور قصہ بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک کتے کو ایک کپڑائی کے خیمے میں ایک پیچہ لانے کے لئے بھیجا گیا جس کو یہ جاننا تھا۔ اودھ گھنٹہ گزر گیا اور کتا نہ لوٹا تو تلاش ہوئی۔ دیکھنے پر معلوم ہوا کہ ایک کندے میں ایک کپڑائی کا دستہ دھنسا ہوا ہے جس کے کھینچنے کی کتا کوشش کر رہا ہے۔ بات یہ ہوئی کہ اس کو پیچہ نہ ملی تو اس نے یہ دیکھ کر کہ یہ بھی اس کلام دے رہا ہے اس کے نکالنے کی کوشش کی۔ اسی لئے جن صاحب نے کہانی بیان کی تھی ان کا خیال تھا کہ کتے کو اس بات کا واضح ادراک ہو گیا ہو گا کہ دہانے لگانے میں دونوں اے مشترک ہیں اور ان کے اسباب میں ہونے کو محسوس کر کے اس نے یہ استنباط کیا کہ جس غرض کے لئے ان کی ضرورت ہے اس کے لئے مجھی یہ کام دے جائیں گے۔

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ یہ توجیہ بھی ممکن ہے۔ مگر مجھے یہ معمولی کلبی تجرید سے بہت ہی بالاتر معلوم ہوتی ہے۔ خصوصیت زیر بحث ایسی نہ تھی جس نے کتے کی شخصی دلچسپی کو متوجہ کیا ہو، جیسے کہ کوٹ یا ٹوکرے کی صورت میں اس کے آفاقی ملکیت ہونے کی تھی۔ اگر اس فیج والے قصہ میں کتا تمام لوٹ لے کر لوٹتا تو یہ کچھ نمایاں بات نہ ہوتی۔ لہذا یہ بات اغلب معلوم ہوتی ہے کہ لکڑ ہارے کے کتے کو کپڑائی کے پہچاننے کی بھی عادت تھی۔ اور اب پیچہ کی تلاش سے تھک کر اس نے آپنی لیجانے کی قوت کو پریشانی کی صورت میں آخر الذکر آلہ پر صرف کر دیں جس طرح سے ایک شخص آگ بجھانے کی جلدی میں یا پانی لینے کیلئے چلنے کو اٹھائے یہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) نہایت عمدگی سے ظاہر کرتا ہے جس کو میں بتانا چاہتا ہوں۔ نیز اس واقعہ کے ثبوتوں کے لئے کہ ادراکی طور پر حیوان دوسرے حیوانوں اور انسانوں کی ذہنی حالتوں کا وقفہ کہتے ہیں ان کی کتاب ٹیٹل ایواکیشن ان مین کا صفحہ ۱۹ دیکھو۔

۱۔ غلط کی یہ صورت اہم اور دلچسپ ہے۔ چونکہ غلط اس پرشل ہے کہ منظر کے غلط

پس جن خصوصیات کو حیوان فترت سے کرتے ہیں ان کی تعداد بہت ہی کم ہے اور ان کا فوری و مستقیم یا جذبولوں سے ہمیشہ تعلق ہوتا ہے مختلف متکثرات کی بنا پر افتراق جو ہوتا ہے جو انسانوں میں زیادہ تر اختلاف مشابہت پر مبنی ہوتا ہے، حیوانوں میں شکل ہی سے ہوتا ہے۔ ان کی ایک مجموعی خیال سے دوسرے مجموعی خیال کی طرف توجہ منعطف ہوتی ہے اور وہ خود کو یہ دیکھتے ہیں کہ باقاعدہ عمل ہو رہا ہے مگر یہ نہیں جانتے کہ کیوں ہو رہا ہے۔ ان کے اذہان کا بڑا اور اساسی نقص یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے تصورات کے مجموعے غیر معمولی مقامات پر ٹوٹ نہیں سکتے۔ یہ معمولی اور مقررہ فکر کے غلام ہوتے ہیں۔ اور اگر غمی سے غمی انسان بھی کتے کے ذہن میں منتقل ہو سکتا تو اس کو یہ دیکھ کر از حد حیرت ہوتی کہ خیال اس کے اندر کس قدر ناپید ہے۔ یہ معلوم ہو گا کہ اس میں خیالات اپنے مشابہ خیالات کو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) حصے کو غلطی سے کل کے بجائے سمجھ لیا جائے اور استدلال ہماری تعریف کے بموجب اس پر متکل ہے کہ کل بجائے صحیح حصے کو لانا چاہئے۔ اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ خلل اور استدلال دراصل ایک ہی عمل ہیں۔ میرے خیال میں ایسا ہی ہے اور میرے خیال میں ایک پریشان دماغ اور طباع کے درمیان وہی فرق ہے جو غلط خصوصیات اور صحیح خصوصیات اخذ کرنے کے مابین ہے۔ یہ الفاظ دیگر ایک پریشان دماغ شخص ایک طباع ہوتا ہے جو بننے میں بگڑا جاتا ہے۔ میرے خیال میں اس امر کو تسلیم کیا جائے گا کہ تمام مشہور پریشان دماغ اشخاص طباعوں کا مزاج رکھتے ہیں۔ وہ ہر وقت حقیقی اشیاء سے معمولی خصوصیات علیحدہ کرتے رہتے ہیں۔ معمولی مفارن اختلاف فی روزمرہ کے کاروبار میں اس قدر مصروف ہوتا ہے کہ اس کے دماغ کو پریشان ہونے کا موقع نہیں ملتا۔

لے۔ جہاں تک اختلاف مفارنت کے علاوہ اور سب چیزوں کا تعلق ہے گھوڑا ہنایت ہی غمی جاوڑ ہے۔ ہم جو اس کو ذہن خیال کرتے ہیں تو اس کی وجہ تو یہ ہوتی ہے کہ وہ بہت خوبصورت ہوتا ہے اور کچھ یہ ہوتی ہے کہ اس میں اختلاف

یا وہ نہیں دلاتے، بلکہ صرف اپنے عادی سلاسل کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں اس کے ذہن میں غروبِ شمس سے ابطال یا اموات کا خیال نہ آئے گا بلکہ کھانے کے وقت کی طرف اس کا ذہن منتقل ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ صرف انسان ہی ایسا حیوان ہے جو بعد الطبیعیات پر غور کرتا ہے۔ اس امر پر حیرت کرنا کہ کائنات جیسی ہے ایسی کیوں ہے اس کے مختلف ہونے کے تصور کو فرض کرتا ہے۔ اور حیوان جو اسے تمثال کے اندر ان کے سلسلوں کو نہیں توڑتا وہ اس قسم کا تصور کبھی قائم نہیں کر سکتا۔ وہ دنیا کو صرف مسلم مان لیتا ہے اور اس پر بھی حیرت و استعجاب نہیں کرتا۔

پروفیسر اسٹریٹیل ایک کتے کا قصہ نقل کرتے ہیں جو نابالغ ایسا ہی ہے جیسے اس قسم کے اور افسانے ہیں۔ اس نے جو کام انجام دیا ہے وہ مجرد استدلال کے مسائل معلوم ہوتا ہے۔ مگر کل حالات سے واقف ہو جانے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اندھا دہند کرتب ہے جو عادت سے اکتساب کیا گیا ہے۔ وہ قصہ حسب ذیل ہے۔

”میرے پاس دو کتے ہیں ایک تو چھوٹا اور ایک بڑا سپان کتا۔ مکان کے صحن سے ملتی ایک باغ ہے جس میں ایک دروازہ ہے جو بیٹھنی سے صحن کی جانب بند ہوتا ہے اور بیٹھنی اٹھانے سے کھلتی ہے۔ اس کے علاوہ باغ کی جانب دروازہ ایک رسی سے بند ہوتا ہے جو ہانگ کے ستون میں کیل سے بندھی ہوتی ہے۔ یہاں جب کوئی چاہتا تو یہ منظر دیکھ سکتا تھا۔ اگر چھوٹا کتا باغ میں بند ہوتا اور وہ باہر نکلنا چاہتا تو دروازے کے پاس آکر بھونکتا۔ فوراً بڑا کتا جو صحن میں ہوتا اس کے پاس پہنچتا اور اپنی تھوٹی سی بیٹھنی اٹھاتا، اور چھوٹا کتا اچھل کر رسی کو اپنے منہ میں لپکے کاٹتا۔ اور بڑا کتا اپنا منہ دروازے اور ستون کے درمیان گھسا کر دروازے کو دھکا دیکر کھولتا اور چھوٹا کتا اس میں سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مقارنت کی حیرت انجیز قابلیت ہوتی ہے اور یہ نہایت ہی جلد مقررہ عادت اختیار کر سکتا ہے۔ اگر اس میں استدلالی عقل ہوتی تو وہ اس قدر وفادار غلام نہ ہوتا۔

نکل آتا۔ اس میں ٹنک نہیں کہ اس عمل کے اندر استدلال مضمحل معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس کے باوجود کہ کتے اس محل تک خود بخود پہنچے اور اس میں کسی قسم کی انسانی مدد شریک نہ تھی میں یہ بتا سکتا ہوں کہ کل عمل اتفاقاً تجربات سے نکر بنا ہے جن کو کتوں نے دیکھا تھا اور میری رائے میں غیر شعوری طور پر دیکھا تھا۔ جب بڑا کتا چھوٹا تھا تو اسے چھوٹے کتے کی طرح سے باغ میں جانے دیا جاتا تھا اس لئے دروازے کی چٹخنی نہ لگائی جاتی تھی بلکہ محض بند کر دیا جاتا تھا۔ اب اگر وہ کسی کو اندر آتے دیکھتا تو اپنی تھوٹی کوسہ تون اور دروازے کے مابین گھساکر دیکھا کرتا اور اس طرح سے دروازہ کھول لیا کرتا۔ جب وہ بڑا ہو گیا تو میں نے اس کے اندر آنے کی ممانعت کر دی اب بھی یہ معمول اپنا منہ گھساکر دروازہ کھولنے اور آنے جانے والے کے دیکھنے کی کوشش کرتا مگر اب دروازہ نہ کھلتا۔ اب ایسا ہوا کہ ایک روز وہ جب معمول دروازہ کھولنے کی کوشش کر رہا تھا تو اس نے اپنی تھوٹی معمول سے ذرا زیادہ اوپر اٹھائی اور اس سے چٹخنی اوپر اٹھ کر اپنے حلقہ سے باہر آئی اور دروازہ کھل گیا۔ اس کے بعد سے دروازہ کھولنے کے لئے وہ اپنے سر کو اسی طرح سے حرکت دیتا اور دروازہ کھل جاتا۔ اب اس کو معلوم ہو گیا کہ جب دروازے میں چٹخنی لگی ہو تو اس کو کیسے کھولا جائے۔ چھوٹے کتے نے بڑے کتے کو بہت سی چیزیں سکھائیں تھیں خصوصاً چوہوں وغیرہ کا پکڑنا۔ اس لئے جب چھوٹا کتا زور شور سے بھونکتا تو بڑا فوراً اس کے پاس پہنچتا۔ اگر بھونکنے کی آواز باغ سے آتی، تو وہ اندر سے دروازہ کھول دیتا۔ لیکن چھوٹا کتا جو دروازہ کھلنے کے ساتھ باہر آنا چاہتا تھا بڑے کی ٹانگوں کے نیچے سے نکل آتا اس طرح سے اس کے نکالنے کا خیال پیدا ہوا۔ اور یہ بات کہ یہ خیال محض اس واقعہ سے پیدا ہوا کہ جب چھوٹا کتا نکلنے میں فوراً کامیاب نہ ہوتا تو بڑا باغ کے دروازے میں اپنی تھوٹی گھساکر اس سے عریضاً یہ معلوم ہوتا کہ اسے اس میں کسی شے کے پانے کی توقع تھی۔ اس طرح دروازہ کھلنے کو روکنے کے لئے میں نے باغ

کی طرف ایک رسی باندھ دی جو مضبوطی کے ساتھ دروازے کو ستون کے ذریعہ سے بند رکھتی تھا۔ یہ تھا کہ اگر صحن کا کتنا چٹخنی کو اوپر اٹھا بھی دے تو بھی یہ ہر بار اپنے حلقہ پر آ پڑے گی کیونکہ دروازہ رسی کے ذریعہ بند ہو گا۔ یہ تدبیر ایک عرصہ تک کامیاب رہی۔ یہاں تک کہ ایک روز ایسا ہوا کہ میں شام کی تفریح سے واپس آ رہا تھا، اور چھوٹا کتا میرے ساتھ تھا۔ باغ کو عبور کرتے وقت اور دروازے سے نکلنے وقت کتا میرے ساتھ تھا، میں نے سیٹی دی تو اس پر بھی نہ آیا۔ اس وقت بارش ہو رہی تھی، اور میں جانتا تھا کہ یہ بھٹکنے سے بہت گھبراتا ہے اس لئے سڑا میں نے دروازہ بند کر دیا۔ مگر میں مشکل سے یہاں تک پہنچا تھا کہ یہ دروازے کے سامنے آکر اسی طرح چھینے لگا کیونکہ بارش تیز ہونے لگی تھی بڑا کتا جو بارش کی بالکل پروا نہ کرتا تھا، اس کی مدد کو پہنچا اور اس نے دروازے کے کھولنے کی بھید کوشش کی مگر اسے کامیابی نہ ہوئی اب چھوٹا کتا مایوسی میں دروازے کو ہنپوڑ رہا تھا اسی اثنا میں اس نے کو در دوسری طرف آ جانے کی کوشش۔ اس کو دیکھنا میں وہ رسی جس سے دروازہ بند ہوا تھا اس کے منہ میں اُلٹی اور یہ ٹوٹ گئی اور دروازہ کھل گیا۔ اب اس کو راز معلوم ہو گیا۔ آئندہ جب کبھی وہ باہر آنا چاہتا تو رسی کو کاٹ ڈالتا یہاں تک کہ میں اس کے بدلنے پر مجبور ہوا۔

”بڑے کتے کو چٹخنی اٹھاتے وقت یہ علم مطلق نہ تھا کہ چٹخنی سے دروازہ بند ہوتا ہے یا اس کے اٹھانے سے دروازہ کھلتا ہے۔ وہ محض اس از خود ہو جانے والے عمل کا اعادہ کرتا تھا جو ایک دفعہ اس قدر کامیاب ہو چکا تھا۔ اور یہ نتیجہ مندرجہ ذیل واقعہ سے نکلتا ہے، مجھس خانہ کو جو دروازہ جاتا ہے وہ بھی اسی طرح چٹخنی سے بند ہوتا ہے جیسی چٹخنی سے باغ کا دروازہ بند ہوتا ہے صرف یہ کسی قدر زیادہ بلند ہے، مگر پھر بھی کتے کی دسترس میں ہے یہاں بھی کبھی کبھی چھوٹے کتے کو بند کر دیا جاتا ہے اور جب وہ بھونکتا ہے تو بڑا کتا اس کے رہا کرنے کی ہر ممکنہ کوشش کرتا ہے، مگر اسے چٹخنی کے کھینچنے کا خیال کبھی نہیں آیا۔ حیوان نتائج اخذ نہیں کر سکتا، یعنی اس کے اندر

فکری قوت معدوم ہے بلکہ
 انسان کے اور مشہور فصل علاوہ اس کے استدلالی حیوان ہونے کے جو ہیں
 وہ اس اکتلاف مشابہت کی بے نظیر قوت کے نتائج معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً
 اس کو حیوان ضاحک کہا گیا ہے۔ بلکہ بذلہ سخی اور لطیفہ گوئی کی اکثر یہ تعریف
 کی گئی ہے کہ یہ مختلف اشیاء میں مشابہتوں کے پتہ چلانے پر عمل ہوتی ہے۔
 کوریو لے نس میں جب آدمی یہ اس ہیر کے متعلق یہ کہتا ہے کہ ”اس میں اسی قدر
 رحم نہیں ہے جس قدر کہ ایک شیر کے دودھ نہیں ہوتا“ تو اس میں نفیرے کا
 اختراع اور سامعین کا اس سے لذت اندوز ہونا، دونوں تصورات کے
 ربط دینے کی ایک خاص پریشان کن قوت پر مبنی ہے۔
 نیز یہ کہ انسان حیوان ناطق مشہور ہے۔ اور اس میں ناک، نسیں کہ
 گویائی میں انسان و حیوان کے مابین بہت اہم فرق ہے۔ گویا بات نہایت

۱۔ ٹی ایچ شو مان جرنل ڈا ہائٹم نمبر ۱۹ء جس کا اقتباس اسٹرمپیل نے اپنی کتاب میں
 صفحہ ۳۹ پر کیا ہے۔ بیان اس بارے میں مشہور ہیں کہ وہ چھپتیاں تغل وغیرہ کھول لیتی ہیں۔
 ان کے اس عمل کو عام طور پر ان کی قوت استدلال سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن ڈاکٹر
 روینز (نیشنل ایوایوشن صفحہ ۴۷ حاشیہ) کہتے ہیں کہ پہلے ہم کو اس امر کو متیقن کر لینا چاہئے
 کہ ان کے افعال محض اکتلاف پر تو مبنی نہیں ہیں۔ بلکہ اپنے پنحوں سے مختلف چیزوں سے
 کہلاتی رہتی ہے مگر ہرے کو کوئی بات اتفاقاً ہو جائے اور وہ یاد رہ جائے۔ روینز
 کہتے ہیں کہ جو جانور اس طرح سے بہت زیادہ ہنس رہے ہوتے ہیں ان کے لئے ضروری
 نہیں کہ وہ عام طور پر سب سے زیادہ ذہین بھی ہوں بلکہ یہ وہ ہوتے ہیں جو اشیاء سے
 کام لینے کے لئے بہترین اعضاء رکھتے ہیں مثلاً بی کے بچے گھوڑے کے ہونٹ ہاتھی کی
 سوئیڈ گائے کے سیگ۔ بندر کو جسمی اور عقلی دونوں طرح کی فوقیت حاصل ہے۔ اور
 قن میں جو میں نے حیوانوں کی استدلالی قوت کی تحقیر کی ہے وہ چار دہتی حیوانوں
 کی نسبت جو پایوں پر زیادہ صادق آتی ہے۔ حیوانوں کی ذہنی حالت کی ترجمانی
 میں جو مغالطے ہوئے مگر ہیں اس کے لئے دیکھو مائنڈ (۱۸۸۶) سی ایل مارگن۔

آسانی کے ساتھ شناخت کی جاسکتی ہے کہ یہ امتیاز کس طرح سے ان امتیازات سے پیدا ہوتا ہے جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ یعنی ایک انتخاب کو اس کے اجزائے ترکیبی میں خلیں کرنا اور امتیازات مختلفہ۔

زبان علامات کا ایک نظام ہے جو ان چیزوں سے مختلف ہے جن کی طرف یہ اشارہ کرتی ہے، مگر اس کے اندر ذہن کے عمل کو دینے کی قابلیت ہے۔

اس میں شک نہیں کہ حیوان بھی ایسی چند علامات رکھتے ہیں۔ جب ایک کتا دروازے کے سامنے بھونکتا ہے اور اس کا مالک اس کی خواہش کو سمجھ کر اس کو کھول دیتا ہے تو کتا اس قسم کے چند اعمالوں کے بعد ممکن ہے پھر ارادۃً اس قسم کی آواز نکالے جو ابتداً شخص ایک قوی جذبہ کا اضطرابی اظہار تھی اسی کتے کو اس آواز سے کھانا مانگنا سکھایا جاسکتا ہے جو بعد میں بھوک کی حالت میں عموماً ایسا کیا کرے۔ کتا انسان کی علامات بھی سمجھنا سیکھتا ہے۔ اگر ایک چھوٹے کتے کے سامنے لفظ جو باکھا جائے تو اس سے اس کا ذہن جو ہے کے شکار کے پر ہیجان خیالات کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اگر کتا اس آواز کے لئے متوقع رکھتا ہو بعض اور حیوان رکھتے ہیں تو جب کبھی جو ہے کے شکار کا خیال اس کے ذہن میں پیدا ہوتا، تو یہ لفظ جو ہے کو دہراتا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اس کو سمعی شمال کے طور پر ضرور ہوتا ہے۔ جس طرح سے لہو مختلف الفاظ خود بخود اپنی یادداشت سے کہتا ہے۔ اور ایک کتے کا نام سمجھنے کے بعد دوسرے کتے کو دیکھ کر اس کو نکالے گا۔ ان حالتوں میں سے ہر ایک میں ممکن ہے کہ خاص علامت، مگر کی طرف حیوان شعوری طور پر متوجہ ہو اور یہ اس شے سے جس کی علامت محسوس ہوتی ہے مختلف معلوم ہو، اور جہاں تک اس کا تعلق ہے یہ زبان کا صحیح اظہار ہوگا۔ لیکن جب ہم انسان پر آتے ہیں تو ہم کو بہت بڑا فرق معلوم ہوتا ہے۔ وہ ہر شے پر علامت استعمال کرنے کا قطعی ارادہ رکھتا ہے۔ اس کے لئے زبانی تسویق عام اور باقاعدہ ہوتی ہے۔ ایسی چیزیں جن کا طرف ہونا قوجہ

نہیں ہوتی یا جن کو ہنوز محسوس نہیں کیا، ان کے حامل کرنے سے پہلے وہ ایک علامت چاہتی ہے۔ اگر کتے کا ایک آواز ایک قسم کا بھونکنا ایک نئی رکھتا ہو اور دوسری قسم کا بھونکنا دوسرے معنی رکھتا ہو، اور چوہے کی سمعی علامت تیسرے شے کے لئے ہو تو اس کے اندر معاملہ اسی پر بس ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو چوتھی شے سے شبہی ہوتی ہے جس کے لئے اس کو پہلے سے کسی علامت کا علم نہیں ہوتا، تو وہ اس کے بغیر بھی مطمئن رہتا ہے اور اس سے اس کے نہیں بڑھتا۔ لیکن انسان اس کو مسلم مانتا ہے اس کے نہ ہونے سے اس کو تکلیف ہوتی ہے، اور آخر کار وہ ایک علامت اختراع کر لیتا ہے۔ میرے نزدیک یہ عام غرض انسانی کلام کی خصوصیت ہے اور اسی سے اس عظیم الشان ترقی کی توجیہ ہوتی ہے جو اس کے اندر واقع ہوتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ عام غرض کیونکر پیدا ہوتی ہے۔ جب اس قسم کی علامت کا تصور پیدا ہوتا ہے تو یہ پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ تصور مفہوم کے مقرون واقعات کے چند نمایاں اجزاء کے علیحدہ ہونے سے ہوتا ہے۔ کتے کے بھونکنے کی مختلف آوازیں اپنے مفہوم اور نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔ ان میں اگر مطابقت ہوتی ہے تو صرف اس حد تک کہ ان کا فائدہ ایک ہی ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ یہ علامتیں ہوتی ہیں جو اپنے علاوہ دیگر اہم چیزوں کے بجائے ہوتی ہیں۔ جس کتے کو یہ مشابہت محسوس ہو سکتی وہ خود علامت کو اس طرح سے سمجھتا، اور اسی بنا پر عام طور پر علامت سے کام لینے والا یا انسانی معنی میں گویا ہو جاتا۔ لیکن مشابہت اس کو کیونکر متوجہ کر سکتی ہے ظاہر ہے مشابہ چیزوں کو ایک دوسرے پر رکھے بغیر تو یہ ایسا کر نہیں سکتے (یعنی اس قانون کی بنا پر جس کو صفحہ ۵۰۶ پر بیان کیا جا چکا ہے جو یہ ہے کہ علیحدہ ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک تجربہ ساز مختلف متلازمات کے ساتھ ہو)۔ یہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ کتے کو اس کی ایک طرح کی آواز دوسری قسم کی آواز کو برعکس مشابہت یا دولاوے اس وقت تک یہ خیال اس کے ذہن میں نہیں آ سکتا۔

سمجھنے کی دو مختلف آوازیں باوجود اپنے اختلاف کے اس ایک امر میں کیوں باہم مشابہہ ہوتی ہیں۔ یہ افعال ایسی علامات ہیں جو باہم منافع کی جانب رہبر ہوتے ہیں۔ اور منافع یا کوئی اور نفع دوسری علامات کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر یہ خیال آجائے تو غلیج پٹ جاتی ہے۔ غالباً حیوانات کو یہ خیال کبھی نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے اندر ربط مشابہت اس قدر واضح نہیں ہوتا۔ ہر علامت خود اپنے معنی میں غرق ہوتی ہے اور یہ کبھی دوسری علامات یا دوسرے معنی کو متوجہ نہیں کرتی۔ چوتھے کے فنکار کا تصور خود اس قدر دلچسپ ہوتا ہے کہ اس کے اندر اس سے اس قدر غیر متعلق تصور جیسا کہ خوراک کے مانگنے کا ہے یا دروازہ کھلنے پر سمجھنے کا ہے خلل انداز نہیں ہو سکتا۔

انسان کے بچے میں متوازن اختلاف کے یہ رشتے بہت جلد واضح ہو جاتے ہیں۔ جب اس وقت ہم کوئی اشارہ کرتے ہیں تو گزشتہ اشارہ کرنے کے واقعات ذہن میں آجاتے ہیں۔ اور بہت جلد گویائی پیدا ہو جاتی ہے۔ بچہ ہر جزئی صورت میں اختلاف خود کرتا ہے۔ اس کی کوئی اس سے زیادہ مدد نہیں کر سکتا کہ اس کے لئے حالات فراہم کر دے مگر جو کچھ اس کی ساخت ہے اس کے اعتبار سے حالات کا جلد یا بہ دیر نتیجہ کی صورت میں منتقل ہونا ضروری ہوتا ہے۔ لہٰذا

لہٰذا۔ انسانوں کے اندر زبان کی دو اور شرطیں ہیں جو اختلاف مشابہت کے علاوہ ہیں یہ اس کے عمل میں معین ہوتی ہیں یا اس کے لئے راستہ صاف کر دیتی ہیں۔ ان میں پہلی تو یہ کہ وہ قدرتی طور پر بہت بولنے والا ہے اور دوسری یہ کہ اس میں نقل و تکبیر کا مادہ بہت ہوتا ہے پہلی سے ابتدائی خوشی غم وغیرہ کے اظہار کی اضطرابی علامت پیدا ہوتی ہے اور دوسری سے (جیسا کہ لیک نے عمدگی سے ثابت کیا ہے) یہ جم جاتی ہے اور آخر میں متعین علامات کی تعداد بڑھ جاتی ہے جو علامات سے کام لینے کی عام شعور غرض کے لئے ضروری تہیہ ہے جس کو میں نے زبان کے اندر مخصوص انسانی عنصر کیا ہے۔ جس طریق پر نقالی سمی کو قائم کرتی ہے وہ یہ ہے کہ ابتدائی انسان پر ایک خاص جذبہ طاری ہوتا ہے تو وہ اپنی قدرتی صورت تاثر بلند کرتا ہے یا جب (اس امر کے فرض کرنے سے بچتے ہیں کہ اضطرابی

ڈاکٹر ہو لے نے مختلف اندھے بھرے اور گونگے بچوں کی تعلیم حال بیان کیا ہے جو ان کے زیر تربیت تھے وہ اس بات کی نہایت ہی عمدہ مثال ہے۔ انھوں نے لیوراپر جمین کو گوند کے اٹھے ہوئے حرفوں کو مختلف معروضات پر رکھ کر تعلیم دینی شروع کی۔ بچے کو محض مقارنت کے ذریعہ یہ سکھایا کہ جب بعض حروف مخصوص گرسے تو خاص چیزوں میں سے ایک تھا دٹھالے۔ لیکن یہ محض چند خاص علامات کا مجموعہ تھا جن کے انبار سے ہنوز بچے نے مفہوم کی عام غایت کو علم نہ کیا تھا۔ ڈاکٹر ہو لے اس وقت اپنی مالت کو اس رسی سے تشبیہ دیتا ہے جو عمیق سمندر میں ڈالی جاتی ہے۔ لیوراک کی روح اس وقت عمیق سمندر کے اندر تھی۔ اور یہ رسی اس بات کی اشد رکر رہی تھی کہ وہ خود بخود اس کو پکڑ لے اور اس کے سہارے اوپر روشنی میں آجائے۔

(تشبیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اصوات کو قدرت نے قطعی طور پر تقسیم کر دیا ہے اس قسم کے آدمیوں کی ایک جماعت کو اس قسم کے جذبہ کا تجربہ ہوتا ہے تو ایک شخص پہلے ایک آواز بلند کرتا ہے اور باقی ہمدردی یا نقالی کی بنا پر وہی آواز بلند کرتے ہیں۔ اب اس جماعت میں کا ایک فرد جس کے سامنے یہ تجربہ ہوتا ہے اس آواز کو سنتا ہے اور اس جذبہ کا تجربہ کئے بغیر بھی محض نقالی کی وجہ سے وہی آواز بلند کرے گا۔ لیکن جیسے ہی وہ اس آواز کو بلند کرتا ہے تو اس سے اس کو خود اپنا گذشتہ تجربہ یاد آجاتا ہے۔ چنانچہ پہلے اس کو علامت کا جذبے کا ساتھ احساس ہوتا ہے پھر بغیر جذبے اور پھر جذبے کے ساتھ متلازمات کے تغیر سے یہ علمدہ ہو جاتی ہے اور وہ اس کو ایک علمدہ شے کی مشیت سے محسوس کرتا ہے جو جذبے سے ربط رکھتی ہے۔ فوراً ہی اس کے لئے اس کو عمداً جذبے کے ساتھ جوڑنا ناممکن ہو جاتا ہے جہاں اس سے کوئی آواز بلند نہ ہوئی ہو، یا یہ آواز بلند نہ ہوئی ہو۔ مختصر یہ کہ اس کا ذہنی عمل اس آواز کو اس جذبے سے وابستہ کر دیتا ہے۔ اور اکثر مواقع پر جب یہ واقع ہوتا ہے تو وہ علامات کا ایک ایسا ذخیرہ رکھتا ہے جن سے ایک خاص تمثال کے معنی مترشح ہوتے ہیں۔ اس کو دیکھنا بہت مذکورہ بالا طریقے پر عمل کرتی ہے۔

یہ وقت کیا اور اس کے ساتھ ذہانت اور خوشی کی چمک پیدا ہوئی۔ ایسا معلوم ہوا کہ اس کو اس عام غرض کا احساس ہوا جو ان علامات کی مختلف جزئیات کی تہہ میں مضمر تھیں اور اس لمحے اس کی نتیجہ نہایت سرعت کے ساتھ جاری ہو گئی۔ ایک اور بڑی استعداد ہے جس میں انسان و حیوان کے اندر اساسی فرق ہے یعنی انسان شعور ذات یا اپنا بہ حیثیت صاحب فکر کے وقوف رکھتا ہے۔ مگر یہ استعداد بھی ہمارے معیار سے مترشح ہوتی ہے، کیونکہ (صورت حال بدر بہت زیادہ غور و خوض کے بغیر) ہم کہہ سکتے ہیں کہ حیوان خود پر بہ حیثیت فکر کے کبھی غور نہیں کرتا۔ کیونکہ اس نے مکمل مقرون فکر میں اس شے کے عنصر کو جس کا اس نے خیال کیا ہے اور اس عمل کو جس کے ذریعہ سے وہ خیال کرتا ہے علیحدہ نہیں کیا ہے۔ یہ ہمیشہ لگہ بگہ اور ملے جلے رہتے ہیں۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح حیوان کی خوشی یا غم کی صوتی علامت ہمیشہ اس کے ذہن کے اندر اس شے کے ساتھ وابستہ رہتی ہے جس کی وہ علامت ہوتی ہے اور اس پر علیحدہ غور و فکر نہیں ہوتا۔

اب ان عنصروں میں غالباً افتراق بچے کے ذہن میں غالباً اس وقت سے ہوتا ہے جب اس سے کوئی غلطی ہوتی ہے یا وہ کوئی غلط توقع قائم کر لیتا ہے جس سے اس کو ناکامی ہوتی ہے اور وہ ایک شے کے محض خیال کرنے اور اس کے حاصل کرنے کے فرق کو سمجھتا ہے۔ خیال کا پہلے تو متلازم حقیقت کے ساتھ تجربہ ہوتا ہے

۱۔ دیکھو ارتقائے شعور ذات، فلورامیکل و مکشن مصنفہ چانسی رائٹ (نیو یارک ہیری ہولٹ کمپنی ۱۹۱۷ء) میں ڈاکٹر روڈیفیز اس کتاب میں جس سے میں اقتباس کر چکا ہوں کی ثبات کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ مددائت کا صداقت کی حیثیت سے شعور اور عمل کو نے کا بعد (جو اعلیٰ درجے کے انسانی استدلال کی خصوصیت ہے، تصورات کے شعور کو ان کے معروضوں سے علیحدہ فرض کرتے ہیں۔ اور یہ شعور اس امر پر مبنی ہوتا ہے کہ ہم ان کے لئے زبان کے ذریعہ سے علامات کر چکے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میں اپنے من میں ڈاکٹر روڈیفیز کے واقعات کو شامل کر چکا ہوں۔

اور پھر اس کے بغیر یا مخالف متلازمات کے ساتھ ہوتا ہے اس سے بچے کو دوسرے واقعات یاد آتے ہیں جن میں ایک منظر محرک واقع ہوتا ہے۔ اس طرح سے ممکن ہے کہ غلطی کا عام جزو علیحدہ ہو جائے اور خود اس پر توجہ ہو، اور بچہ کے لئے غلطی یا اپنے غلط خیال کے تصور سے عام خیال کی طرف تغیر سہل ہو جائے حیوان کو اس میں شک نہیں کہ اپنی زندگی میں ناکامی اور مایوسی کے بہت سے مواقع پیش آتے ہیں مگر ان کو وہ واقعی صورت، حال کے عواض میں مضمر رکھتا ہے۔ اگر ایک امید میں ناکامی ہو چکی ہو تو دوسری بار جب کئے کو اسی شے کی توقع ہو تو ممکن ہے کہ اس کے ساتھ اس کے حصول کے متعلق شک بھی ملا ہوا ہو لیکن وہ مایوسی و شک جب ذہن میں موجود ہوتے ہیں تو یہ دیگر ایسے واقعات کو یاد نہیں دلا دیتے جن میں مادی جزئیات مختلف ہوتی ہیں مگر ممکنہ غلطی کی خصوصیت یہی تھی۔ لہذا حیوان عام غلطی کے تصور کو علیحدہ کرنے اور خود اس پر غور کرنے سے قاصر رہے گا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ خود خیال یا فکر کے نقل و حرکت سے بچنے سے گئے گا۔

لہذا ہم اس بات کو ثابت خیال کرتے ہیں کہ انسانی ذہن اور حیوان کے مابین ایک سب سے بڑا اساسی فرق یہی ہے کہ حیوان میں تصورات کو بر بنائے مشابہت و یکسانی اختلاف کرنے کی قوت نہیں ہوتی پس جن چیزوں کا انتزاع اس قسم کے اختلاف پر مبنی ہوتا ہے وہ حیوان کے لئے ہمیشہ اس کل منظر میں غرق رہتی ہیں۔ اور اس سے کبھی استدلال نہیں کرتے۔ ان کے لئے اگر کوئی خصوصیت علیحدہ ہوتی ہے تو یہ ہمیشہ کوئی ظاہری صفت ہوتی ہے مثلاً آواز جو کوئی طور پر پہنچ ہوتی ہے اور حیوان کے اندر رجحانات کی راہ میں ہوتی ہے۔ یا یہ کوئی ظاہر علامت ہوتی ہے جس کو بچہ نے مادۃ تجسس کے ساتھ مربوط کر رکھا ہے مثلاً جیسے کہتے کے لئے اس کے آگے کا ٹوپی اور وہ کر باہر نکلنا۔

انسانی زبانیت کی مختلف قسم

لیکن قدرت کبھی زندگیوں پر کوئی خاص لے کر ہے کہ ان کی زبانیت

ذہانت کے انسان، اس اعتبار سے اعلیٰ ترین ذہانت کے انسان اور حیوان کے مابین درمیانی درجہ میں نظر آئے گا۔ چنانچہ ایسا ہی ہے ان متیلات کے علاوہ جو خوردان کے ذہن سمجھاتے ہیں جو متیلات کی ایک دنیا ہوتی ہے جن کو وہ صرف اس وقت سمجھ سکتے ہیں جب ان کو ان سے بہتر ذہانت کے لوگ سمجھاتے ہیں اور جن کو وہ خود کبھی نہ سمجھ سکتے۔ اس سے اس سوال کا جواب ملتا ہے کہ دنیا کو ڈارون اور نیوٹن کی اس قدر کیوں انتظار کرنی پڑی۔ سبب اور چاند کے مابین یا فطرت میں خوراک کی رقابت اور انسان کے انتخاب کی رقابت کے مابین مشابہت اس قدر بے حد تھی کہ اس کا صرف مستثنیٰ اذہان ہی کو احساس ہو سکتا تھا۔ لہذا جیسے کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ اعلیٰ درجہ کی ذہانت انتہا درجہ کا اختلاف مشابہت رکھنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ پروفیسر بن کہتے ہیں کہ میں اس کو ذہانت کا اولین واقعہ سمجھتا ہوں۔ خدا داد ذہانت کی توجیہ میرے نزدیک غیر معمولی توانائی کے مفروضے کے علاوہ اور کسی مفروضہ سے ہوتی نظر نہیں آتی۔ علوم و فنون ادب علمی امور و حکمت میں اختلاف مشابہت کامیابی کی اولین شرط ہوتی ہے۔

لیکن جس طرح سے ہمارے نظریے کے مطابق معقول فکر کے دو درجے ہوتے ہیں ایک وہ جس میں مشابہت اس طرح سے عمل کرتی ہے کہ یہ نسبتی انکار کو یاد دلاتی ہے اور دوسرا وہ بعیدی درجہ ہوتا ہے جس میں نسبتی انکار کے مابین ربط عینیت کی طرف توجہ ہوتی ہے۔ اس طرح سے لہذا لوگوں کے اذہان کی دو بڑی قسمیں کی جاسکتی ہیں اول وہ جو ربط کی طرف متوجہ ہوتے ہیں دوسرے وہ جو محض اس کی تعمیل کرتے ہیں۔ پہلی قسم کے لوگ صحیح معنی میں مجرد استدلالی ارباب حکمت و فلاسفہ ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ لوگ عقلی ہوتے ہیں۔ آخر الذکر شاعر و نقاد ہیں یہ فنون لطیفہ کے ماہر اور وجدانی ہوتے ہیں۔ یہ فیصلہ صحیح کرتے ہیں واقعات کا اصل لطاف کرتے ہیں ان کو نہایت ہی حیرت انگیز مثالی اوصاف سے متصف کرتے ہیں لیکن اس سے ان کے نہیں بڑھتے۔

باوی النظر میں ممکن ہے، یہ معلوم ہو کہ تخلیقی ذہن محض ایک بلند تر دماغی درجہ کو ظاہر کرتا ہے اور وجدانی ذہن عقلی ترقی کے ایک مقید و مغلول درجہ کو ظاہر کرتا ہے۔ مگر درحقیقت ان کے مابین جو فرق ہے، وہ اس قدر سادہ نہیں ہے۔ پرونیسٹرین کہتے ہیں کہ ایک شخص محکم درجہ تک جو ترقی کرتا ہے، یعنی اس درجہ تک وہ مشابہت و یکسانی کے ربط کی طرف متوجہ ہوتا، اور اس کو علیحدہ کرتا ہے، تو اس کی وجہ اکثر یہ ہوتی ہے کہ اس کے اندر بعض جذبی حسیات معدوم ہوتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ کوئی حسیت ممکن ہے ایک شخص کو جتنا مصوری کی طرف کھینچے اسی قدر محنت سے دور کرے۔ ایک شخص کی ذہنی قوتیں اگر ایسی شے کی طرف مبذول ہیں جو بہت سی صورتوں میں مشترک ہے، تو اس کی دلچسپی بعض خاص اشکال کی تفصیلات سے ضرور عاری ہوگی۔ بہ الفاظ دیگر فرض کرو کہ ایک ذہن تمثیلات کی طرف منتقل ہونے میں بہت تیز ہے، اور اس کے ساتھ ہی جس تمثال کی طرف بھی وہ تمثیلات سے منتقل ہوتا ہے اس کی تفصیل سے بھی بہت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔ اس ذہن کے کسی ایسی جزئی خصوصیت کے جن سے لیئے سہا بہت کم امکان ہوتا ہے جس کے ذریعے سے ذہن میں پیش آتی ہے۔ وہ کسی ایسی خصوصیت کو انتخاب کرے گا جس کی دلچسپیاں اس قدر قوی نہ ہوں گی۔ لہذا اگر فطرت جمال کسی حد تک بھی قوی ہو، تو اس سے نہایت آسانی کے ساتھ انسان وجدانی منزل پر رہ سکتا ہے۔ کل شعرا اس کی مثال ہیں۔

”اولیس نے بھی یہ دیکھنے کے لئے مکان کے گرد نظر ڈالی کہ آیا کوئی آدمی بھی زندہ کہیں چھپا ہوا اور دناک موت سے بچنے کی کوشش کر رہا ہے اس نے دیکھا کہ وہ سب کے سب خون و خاک میں پڑے ہیں اور اس کثرت سے پڑے ہیں جیسے وہ پھلیاں پڑی ہوئی ہیں جن کو ماہی گیر جہاگ دار سمندر سے اپنے جالوں کے ذریعہ سے کھینچ کر ڈال دیتے ہیں۔ اور یہ سب سمندر کے پانی کے لئے یحییٰ ریت پر کبھی پڑی ہوئی ہیں اور تیز دھوپ ان کی جان قبض کرتی ہے۔ اسی طرح سے شادی کے خواستگار ایک دوسرے پر

بے ترتیبی سے پڑے تھے: ”یا پھسر“ اور جس طرح سے بنیا یا کیر یا کی عورت ہانپی دانت کو اردخوانی رنگتی ہے، جو گھوڑوں کے کھوں پر لگایا جاتا ہے اور کمرے میں احتیاط سے رکھا جاتا ہے، اور بہت سے گھوڑے سوار اس کے لینے کی التجا کرتے ہیں، مگر اس کو ایک قیمتی شے سمجھ کر بادشاہ کے لئے اٹھا کر رکھ دیا جاتا ہے، تاکہ یہ اس کے گھوڑے کے سارے کام دے اور خود اس کے لئے باعث شان ہو، اس طرح سے اے دانشمند مینلازیری مضبوط رانین اور ٹانگین اور خوبصورت گھٹنے خون سے رنگین تھے۔“

ایسے شخص کو جس کے ذہن میں تشبیل کے تمام واقعات اس قدر وضاحت کے ساتھ آتے ہوں اس کو تشبیل کی بنیاد کی طرف متوجہ ہونے سے محذور سمجھا جاسکتا ہے۔ مگر اس کو اس بنا پر بہ اعتبار عقل و ذہانت نسبت تشبیلک ذہن کے آدمی سے ادنیٰ خیال نہ کرنا چاہیے جس کے ذہن میں بنیاد تشبیل عام چکا چوند میں چھپ نہیں جاتی۔ شاذ و نادر پر شوکت و تحلیل عقل بجا ملتی ہے۔ فلاسفہ میں فلاطون اور ارسطو میں جو ایک سچے کے قول کو بھی اس لئے لہجے کے نقل بغیر نہیں بیان کر سکتے جس سے وہ کہتے ہیں ایسے استثنا ہیں جن کی تعجب خیزی سے قانون ثابت ہوتا ہے۔

ایک مصنف جن کی تصانیف سے اکثر اقتباس کیا جاتا ہے کہتے ہیں کہ شکسپیر کی ذہنی و دماغی قابلیت جتنے انسان اب تک گذرے ہیں ان سب میں زیادہ تھی۔ اگر اس سے ان کی مراد مذکورہ مقدمات سے صحیح اور معقول نتائج اخذ کرنے کی قوت ہے تو اس میں شک نہیں کہ ان کا کہنا صحیح ہے۔ شکسپیر کے عقل میں جو اچانک تغیرات ہوتے ہیں اسے پڑھنے والے کو ان کے غیر متوقعہ ہوئے پر بھی اسی قدر حیرت ہوتی ہے جس قدر کہ وہ ان کی مناسبت و موزونیت سے خوش ہوتا ہے۔ مثلاً آہیلو کی موت دیکھنے والے کو اس قدر کیوں متاثر کرتی ہے اور اس کے اندر رضا پر قضا ہونے کا اس درجہ کیوں احساس پیدا ہوتا ہے۔ غالباً اس کی وجہ خود شکسپیر بھی

نہیں بنا سکتا تھا کہ ایسا کیوں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی تصنیف اگرچہ معقول ہے۔ مگر استدلالی نہیں ہے۔ بحال شدہ آنکھوں کو کے قصہ کو ختم کرنے کی خواہش میں عامہ پوش ترک کے متعلق وہ تقریر جو کچھ گزر چکا تھا اس کے انجام کے طور پر اچانک اس کے ذہن میں آئی۔ خشک مزاج نقار جو بعد میں آتا ہے وہ ان لطیف روابط کی عینیت کو بنا سکتا ہے، جنہوں نے سٹیکسیر کے فلم کی اس تقریر سے لیکر مراثی کی موت تک رہبری کی تھی۔ کھیل کے شروع میں آنکھوں کو اپنے مرتبہ عالی سے گر کر فقر و قلت میں غرق ہو جاتا ہے۔ اس قلت سے اس کو نکالنے کا اس سے بہتر اور کوئی طریقہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنا بہتر زمانہ کے آئینوں سے مقابلہ کرے اور خود کو قدیم آئینوں سے منسوب کر کے اپنے موجودہ وجود کے اپنے ہونے سے انکار کرے اور اس پر عدالت کو جاری کر کے اس کو اسی طرح قتل کرے جس طرح سے وہ پہلے ملک کے دشمنوں کو قتل کیا کرتا تھا۔ مگر سٹیکسیر جس کے ذہن نے یہ ذرائع فراہم کئے وہ غالباً یہ نہ بنا سکتا کہ یہ اس قدر موثر تکیوں ہیں۔

لیکن اگرچہ یہ صحیح ہے اور مطلقاً یہ کہنا محض مہمل ہے کہ کوئی خاص تخلیقی ذہن کسی وجدانی ذہن سے بلند مرتبہ رکھتا ہے، بائیں ہمہ اس بات کے صریح ہونے میں کوئی شک نہیں کہ اول الذکر کا بلند تر مرتبہ ہے۔ تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو انسانوں نے تمثیل کے ذریعہ استدلال کرنا مجرد علامات کے ذریعہ استدلال کرنے سے بہت پہلے سیکھ لیا تھا۔ اختلاف مشابہت اور استدلال صحیح کے ممکن ہے، بعینہٴ یحسان نتائج ہوں۔ اگر ایک فلسفی یہ ثابت کرنا چاہتا ہو کہ ہمیں فلاں کام کیوں کرنا چاہئے، تو ممکن ہے کہ وہ ان محض مجرد ملحوظات سے کام لیکر کرے۔ ایک وحشی بھی اس طرح سے ثابت کرے گا کہ وہ ہمیں اسی قسم کے واقعہ کی طرف توجہ دلائے گا جس میں تم بالکل وہی کرتے ہو وہ اس وقت کہتا ہے، ممالک اگر اس سے پوچھا جائے کہ ان دونوں صورتوں میں قدر شہر کر کیا ہے تو وہ نہ بنا سکے گا۔ ابتدائی زمانہ کا تمام ادب اور وحشی زمانہ کی کل تعلیمات میں ہم ہی دیکھتے ہیں کہ سمجھانے کی کوشش محض تشبیہوں کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ اور جو لوگ وحشی ممالک میں سفر کرتے ہیں وہ بھی بہت جلد ان مقامات کے

دستور اختیار کر لیتے ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر لونگ اسٹون نے حبشی جادوگر سے جو استدلال کیا تھا، اس کو لو۔ یہ پادری اس وحشی کو بارشس لانے و جی طریقوں سے باز رکھنے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے پادری کہتا ہے ”تم نے اس امر پر بھی غور کیا ہے کہ باوجود تمہاری تمام تدابیر کے کبھی تو بارشس ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی۔ اور جب تم یہ تدابیر اختیار نہیں کرتے، اس وقت بھی بعض اوقات بارشس ہوتی ہے، اور بعض اوقات نہیں ہوتی۔ جادوگر جواب دیتا ہے، لیکن یہی حال اب ڈاکٹر صاحبان کے علاج کا بھی ہے۔ آپ مریض کا علاج کرتے ہیں، بعض اوقات وہ صحتیاب ہو جاتا ہے، اور بعض اوقات مر جاتا ہے۔ اس پر وہ باخدا ڈاکٹر جواب دیتا ہے کہ ڈاکٹر تو اپنا فرض انجام دیتا ہے جس کے بعد اگر خدا چاہتا ہے، تو مریض کو شفا دیتا ہے۔ وحشی اس کے جواب میں کہتا ہے تو اچھا میرا حال بھی بالکل یہی ہے۔ میں بارشس لانے لے لے جو کچھ ضروری ہے وہ کرتا ہوں، جس کے بعد اگر خدا چاہتا ہے تو بارشس ہو جاتی ہے ورنہ نہیں ہوتی۔

یہ وہ منزل ہے جس میں اثنالی فلسفہ کا دور دورہ ہے۔ ایک شخص کے مقروض ہونے کی حالت میں جو ذہانت میں ضلل آ جاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ خالی تو بوری بھی سیدھی نہیں رہتی۔ اور دور اندیشی کی تائید میں کہا جاتا ہے کہ نو نقد نہ نیرہ ادھار۔ یا ہم اس سوال کا کہ برف کیون سفید ہے یہ جواب دیتے ہیں کہ جس وجہ سے کہ صابن کے جھاگ یا انڈے سفید ہوتے ہیں۔ یہ الفاظ دیگرو بجائے اس کے کہ ہم ایک بات کی وجہ بیان کریں، ہم اسی واقعہ کی ایک اور مثال بیان کر دیے ہیں۔ اس طرح سے علت کے بجائے ایک اور مثال پیش کر دینے کو انسان کے اندر منطقی کمی کی علامت خیال کیا گیا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ عکس فعل فکر نہیں ہے بلکہ صرف ناقص سم کا فکر ہے۔ مائل مسئلہ پیش کرنا اس علت کے انترزا کی جانب پہلا لازمی قدم ہوتا ہے، جو ان سب میں مضمر ہوتی ہے۔ جو صورت علتوں کی ہے وہی الفاظ کی ہے۔ اولین الفاظ غالباً مکمل

اشیا یا مکمل افعال کے نام ہوتے ہیں جو بڑے مربوط مجموعوں سے متعلق و منسوب ہوتے ہیں۔ ابتدائی منزل ارتقا کا انسان ایک نئے تجربہ کا ذکر ان قدیم تجربات ہی کے الفاظ سے کر سکتا ہے جن کو اسما سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ اس کو ان میں سے چند ہی کو یاد دلاتا ہے، مگر جن امور میں یہ ان کے مشابہ ہوتا ہے ان کو نہ تو اسما سے موسوم کیا جاتا ہے اور نہ ان کو علیحدہ کیا جاتا ہے حاصل مشابہت کو اس تجربہ سے پہلے کام کرنا چاہئے جو اس پر مبنی ہوتی ہے لہذا ابتدائی صفات غالباً محض اسما ہوں گے جن سے نمایاں خصوصیت کا اظہار ہوتا ہوگا۔ ابتدائی زمانہ کا انسان یہ نہ کہے گا کہ کوئی سخت ہے بلکہ وہ یہ کہے گا کہ کوئی پتھر ہے۔ وہ یہ نہ کہے گا کہ چہرہ گول ہے بلکہ وہ یہ کہے گا کہ چہرہ چاند ہے۔ یا وہ یہ نہ کہے گا کہ پھل میٹھا ہے بلکہ وہ یہ کہے گا کہ پھل گنڈا ہے لہذا اولین الفاظ نہ تو کلی ہوتے ہیں، اور نہ جزئی بلکہ مبہم طور پر مقرر ہوتے ہیں بالکل اس طرح سے جیسے کہ ہم کہتے ہیں: بیضاوی چہرہ یا مٹی جلد یا لہری ارادہ اور ان سے ہم اسمائے صفات کے دیگر اوصاف مراد نہیں لیتے بلکہ ہماری صرف وہ وصف مراد ہوتا ہے جس کے اعتبار سے اسم اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد ان اسما میں سے بعض جن کو اس طرح صنفی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے محض اس وصف کے معنی دینے لگتے ہیں جس کے لئے ان کو اکثر استعمال کیا جاتا ہے۔ اور وہ کل شے جس کے لئے یہ پہلے استعمال ہوتے تھے دوسرے نام سے موسوم کر دی جاتی ہے۔ اور یہ نتیجہ معنی میں مہمطلعات بن جاتی ہیں۔ مثلاً بیضاوی سے ہمارا ذہن صرف شکل کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اس طرح سے جو مجرد اوصاف پہلے پہل بنتے ہیں، وہ اس میں تنک نہیں کہ ایسے اوصاف ہوتے ہیں جو ایک ہی معنی میں مختلف اشیا میں ہوتے ہیں، مثلاً بڑا، میٹھا۔ اس کے بعد مختلف حواس کے مابین مقبلاات کا مہر آتا ہے، مثلاً نیز کا استعمال ذائقہ کے لئے بلند کا استعمال آواز کے لئے وغیرہ اس کے بعد حرکت کی ترکیبات یا صورت اضافات کی مقبلاات آتی ہیں مثلاً سادہ پیچیدہ، رشوار با رہمی اضافی از خود وغیرہ۔ مثیل کے اندر انتہائی نزاکت

اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہم کہتے ہیں کہ بعض انگریز نقادان فن کی تخریرات ہم کو ایک ایسے بند کمرے کو یاد دلاتی ہیں جن میں اگر کی بتیاں ملتتی ہوں۔ یا بعض فرانسیسیوں کے دل قدیم راکنورٹ کی پتیر کے مانند ہوتے ہیں۔ یہاں زبان مشابہت کی بنیاد پر کام کرنے سے بالکل قاصر رہتی ہے۔

فکر کے بہت ہی بڑے شعبوں میں ہم سب کا تخیل ہمنوز وحشی حالت میں ہے۔ ہم میں مشابہت تو عمل کرتی ہے مگر اس کی جگہ تجرید نہیں لیتی ہم یہ جانتے ہیں کہ یہ موجودہ صورت کس کے مشابہ ہے ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ کس کو یاد دلاتی ہے۔ اگر یہ کوئی عملی معاملہ ہو، تو ہم کو صحیح راہ کے اختیار کرنے کا وجدان بھی ہوتا ہے۔ مگر چونکہ تخلیقی فکر نے اپنی راہیں نہیں بنائی ہیں اس لیے ہم اپنے آپ کو دوسرے کے سایہ حق بجانب ثابت نہیں کر سکتے۔ اخلاقیاتی نفسیاتی اور جمالیاتی امور میں کسی شخص کا اپنی رائے کی تائید کی صریح وجہ بیان کرنا سلیقہ پر شاذ و نادر اذہان کا کام ہے بغیر تعلیم یافتہ اشخاص جس طرح سے اپنی پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں کے وجہ بیان کرنے سے عاجز رہتے ہیں وہ اکثر اوقات مضحکہ خیز ہوتی ہے۔ پہلی آئرلینڈ کی لڑکی جو نہیں لے اس سے پوچھو کہ وہ اس ملک کو اپنے وطن کے مقابلہ میں زیادہ پسند کرتی ہے یا کم اور کیوں اور دیکھو کہ وہ کس قدر بنا سکتی ہے۔ لیکن اگر تم اپنے سب سے زیادہ تعلیم یافتہ دوست سے یہ پوچھو کہ وہ ڈھائین کو پال ورنوسی پر کیوں ترجیح دیتا ہے تو ابھی نہیں شکل رہی ہے جواب ملے گا۔ اور اگر اس سے تم یہ سوال کرو کہ برٹ ہون کے مطالعہ سے اس کو میکائیل انجلو کیوں یاد آتا ہے یا ایسی برہنہ شکل سے جس کے جوڑے قاعدہ طور پر بڑے ہوں اس کا ذہن حزنِ حیات کی طرف کیوں متقل ہوتا ہے اس کا فکر ایک ربط کا تابع ہے، مگر وہ اس کا نام نہیں لے سکتا۔ اور یہی حال ماہرین فن کے ان تمام فیصلوں کا ہے جن کا اگرچہ کوئی محرک نہیں ہوتا، مگر پھر بھی بہت کمیتی ہوتے ہیں۔ مواد کے ایک خاص قسم کے تجربہ سے متاثر ہو کر ایک ماہر فن و جدائی طور پر یہ محسوس کرتا ہے کہ آیا جو نیا واقعہ اس وقت سننے میں آیا ہے، وہ قرین قیاس بھی ہے یا نہیں۔ آیا جو مفرد منہ پیش کیا گیا ہے، وہ

بیکار رہے یا اس کے برعکس ہے۔ وجدانی طور پر وہ یہ جانتا ہے کہ نئی صورت میں یہ طریق عمل مفید ہوگا یا نہیں۔ ایک بوڑھے منج کا قصہ مشہور ہے کہ جب وہ علیحدہ ہونے لگا تو اس نے نئے ہونے والے منج کو یہ نصیحت کی کہ اپنے فیصلوں کی وجہ کسی بیان نہ کرنا کیونکہ فیصلے تو اکثر صحیح ہوں گے، گران کہے وجہ یقیناً غلط ہوں گے، اس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ڈاکٹر کو کسی مریض کے متعلق یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ بچے کا نہیں، دندان ساز ایک دانت کے متعلق یہ یقین رکھتا ہے کہ یہ دانت ٹوٹ ہی جائے گا، مگر دونوں میں سے ایک بھی اپنے خیال کی کوئی صریح وجہ بیان نہیں کر سکتا۔ وجدان تعداد گزشتہ صورتوں کے اندر ضم ہوتی ہے جن کی طرف موجودہ صورت خیال ذہن کو منتقل کرتی ہے جو سب کی سب ایک ہی نتیجہ کو یاد دلاتی ہیں! اور ہنوز غلطی نہیں ہوتی ہے اور ماہر فن اس نتیجہ کی طرف خود کو ہتتا ہوا پاتا ہے، مگر یہ نہیں جانتا کہ یہ کس طرح سے ہو رہا ہے یا کیوں۔ اب ایک عضو یا کئی نتیجہ اخذ کرنا باقی ہے۔ اگر وہ اصول جو اب تک میں قائم کئے گئے ہیں صحیح ہیں، تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عاداتی اور معقول فکر کے مابین جو عظیم الشان دماغی فرق ہوتا ہے وہ یہ ہونا چاہئے۔ یہ کہ اول الذکر میں مرتضیٰ خلایا کا ایک پورا نظام ہوتا ہے جس کا کسی ایک لمحہ میں مجموعی طور پر ایک نظام کے اندر اخراج ہوتا ہے اور اخراجات کی ترتیب ایک وقت کے اندر مقرر رہ رہتی ہے۔ اور آخر الذکر میں پہلے نظام کا ایک حصہ بعد کے نظام میں بھی مرتضیٰ رہتا ہے۔ اور ترتیب (یعنی یہ کہ یہ کونسا حصہ ہوگا) اور بعد کے نظام میں اس کے متلازمات کیا رہوں گے، اس کے اندر زمانہ میں مقرر ہونے کا کمتر رجحان ہوتا ہے۔ یہ طبعی انتخاب جس کے اندر ایک حصہ مستقل طور پر مرتضیٰ رہتا ہے اور باقی حصے بڑھتے گھٹتے رہتے ہیں اس کو ہم نے اس باب میں استلاف مشابہت کی بنیاد قرار دیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس نسبت زیادہ فوری مبرم و مقامی ارتعاش کا جس کے متعلق ہم نہایت آسانی کے ساتھ یہ خیال کر سکتے ہیں کہ یہ بھی توجہ اور ارتعاش کی تہیں مضمر ہوتا ہے ایک ادنیٰ درجہ ہے۔ بس دماغی عمل کی اصطلاح میں یہ عمل ذہنی ارتعاش

خود کو ایک منفرد خصوصیت کے اندر تحویل کر لیتے ہیں اور وہ مختلف حصوں کے مابین ربط کا عدم تعین اور عمل کا خود کو چھوٹے حصوں میں مرکب کر لینے کا رجحان ہے جو مختلف اوقات میں مختلف ہو جاتے ہیں اور جس سے انکا میں بہت سے طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ (مقابلہ کر و شکل نمبر ۲۴ ص ۲۴) کسی ممکنہ نلن یا قیاس سے یہ معلوم کرنا کہ کس کثرت کی کیمیاوی واقعہ پر انسانی دماغ کا یہ غیر ثابت توازن مبنی ہے، آئندہ یہ اس عضویاتی کا دوسرا کام ہوگا جو حیوانی ذہانت سے انسانی ذہانت کی طرف تغیر کے متعلق گفتگو کرے گا۔ اب یہ جسمانی خصوصیت جو کچھ بھی ہو بہر حال یہ اس کا سبب ضرور ہے کہ ایک انسان اس قدر استدلال کرتا ہے اور اس کا گھوڑا جس کے اندر یہ نہیں ہے اس قدر کم استدلال کرتا ہے۔ بہر حال اس وقت تو ہم اس مسئلہ کو اپنے سے قابل تر ہاتھوں کو میراث میں چھوڑتے ہیں۔

مگر فی الحال صورت حال کو اس طرح سے بیان کرنے کے طریقہ سے دواور نتائج کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اگر دماغی فعلیت کا ارتکاز معقول فکر کا اسی واقعہ ہے تو پھر ہماری سمجھ میں اس کی وجہ آ جاتی ہے کہ شدید دہی یا مرکب جذبہ میں ہم اس قدر صحیح اور عمیق خیال کیوں کرتے ہیں۔ بعض رتبوں میں حرکت کا مستقل ارتکاز دماغی واقعہ ہوتا ہے جو موضوع کی اہم خصوصیت کے شعور پر مستقل و دیر پا غلبہ کے مطابق ہوتا ہے۔ جب ہمارا دماغ ارتکازی نہیں ہوتا تو منتشر الدماغ ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم پوری طرح سے جوش میں ہوتے ہیں تو ہم کسی اصل موضوع سے جدا نہیں ہوتے۔ اس وقت ہمارے دماغ میں صرف مناسب و متعلق تشالات پیدا ہوتی ہیں۔ جب ہم پر غصہ یا اخلاقی جوش کی بنا پر ایک جذبہ طاری ہوتا ہے تو ہمارے خیالات نہایت ہی واضح اور ہمارے الفاظ نہایت ہی دلنشین ہوتے ہیں خفیف خدشات اور ذیلی طوالت کا کل جال جو معمولی کارہی کے اوقات میں صورت حال پر محیط رہتا تھا اور ہمارے خیالات کو اس طرح سے اپنی گرفت میں رکھتا تھا جس طرح سے گلی رکوٹی اہل لپیٹ کے سیکڑوں تاگوں نے زمین سے باندھ دیا تھا، ایک وار

میں پارہ پارہ ہو جاتا ہے اور موضوع کے اہم خطوط اور واضح و آشکارا ہو جاتے ہیں۔

آخری بات جو اس ذیل میں کہی گئی ہے، اس کا تعلق اس نظریہ سے ہے کہ اُمّیوں سے کسی ایک میں جو عادت اکتسابی عادت تھی وہ اولاد میں ملتی رہ جان ہو سکتی ہے۔ اس اصول پر اس قدر بڑی عمارت تعمیر کی گئی ہے کہ تجربی شہادت کی کمی اس نظریہ کے حامیوں کے لئے ایک بہت افسوس ناک اور اس کے مخالفوں کے لئے ایک باعثِ مسرت امر ہو گیا ہے۔ مابین میں اس کے ثبوت میں دلائل کا ایک عظیم الشان سلسلہ نظر آئے گا، گاہ سب کی سب محسوس ہوگی۔ انسانی میں جس کے متعلق ہمارے پاس مشاہدے کے سب سے مکمل ذرائع موجود ہیں، ہمیں ایسی کوئی شہادت نہیں ملتی ہے جس سے اس مفروضہ کی تائید ہوتی ہو۔ سو اے اس قانون کے کہ جو بچے شہر میں پلتے ہیں، ان کی نظر ان بچوں کی نسبت جن کی پرورش دیہات میں ہوتی ہے زیادہ قریبی ہوتی ہے۔ ذہنی دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہم کو یقیناً یہ نظر نہیں آتا کہ بڑے یا چھوٹے بچے اپنے جغرافیہ کے اسباق غیر معمولی آسانی کے ساتھ یاد کر لیتے ہوں یا ایسا چھوٹے بچوں کے آبا و اجداد نے ہمیں بشتِ جرم زبان بولی ہو اس کو اپنی ایٹا لومی آنا سے اس بنا پر ایٹا لومی زبان کے سیکھنے میں کوئی دشواری پیش آتی ہو۔ لیکن اگر جو طوطا ہمارے پیشِ نظر ہیں وہ صحیح ہیں، تو ان سے اس بات کی ضرورت تو یہ ہوتی ہے کہ ان کی تصدیق انسانی نسل میں کیوں نہ ہوئی چاہئے، اور اس موضوع پر شہادت کی جستجو کرتے وقت ہم کو محض ادنی حیوانات ہی پر اپنی توجہ کیوں مبذول رکھنی پڑتی ہے۔ ان کے اندر مقررہ عادت عصبی عمل کا خاص قانون ہے۔ دماغ کو ان طریقوں کی عادت ہو جاتی ہے، جن کی اسے مشق کرائی جاتی ہے، اور ان طریقوں کے توارث میں (جن کو اس وقت جبلت کہتے ہیں) کوئی بات حیرت انگیز نہ ہوگی۔ لیکن انسان کے اندر کل مقررہ صورتوں کی نفی ہی خاص اور اہم خصوصیت ہوتی ہے۔ اس کے استدلالی ہونے کی حیثیت سے تمام تر فوقیت اور اس کی انسانی کیفیت عقل کل کی کل اس سہولت پر مبنی ہوتی ہے

جس سے وہ ایک دم سے ہوئے خیال کو یکایک عناصر میں تجزیہ کر کے از سر نو جدید صورت میں ترکیب دے سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کو مفسرِ سرہمبلی رجحانات میراث میں نہیں ملے ہیں تب ہی تو یہ بہنی صورت حال سے نازہ انکشاف اور نئے اصول کی بنا پر عہد و برآ ہو سکتا ہے۔ جانداروں میں یہ سب سے زیادہ تعلیم کی صلاحیت رکھتا ہے، اگر اس قانون کی کہ عادات متواتر ہوتی ہیں اس کے اندر مثال ملے، تو وہ اس مذہب اپنے انسانی کمالات کے مرتبہ سے گر جاتا ہے۔ اور جب ہم انسانی نسلوں پر ایک نظر ڈالتے ہیں تو فی الحقیقت ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو نسلیں شروع میں سب سے زیادہ جمہلی ہوتی ہیں آخر میں وہی سب سے کم تعلیم یافتہ رہتی ہیں۔ ایک غیر تعلیم یافتہ اہلی بڑی حد تک دنیا دار ہوتا ہے۔ اس کے اور کمالات اور رجحانات عمل زیادہ تر جمہلی ہوتے ہیں مختصر یہ اس کے رد عمل ماحول کے اوپر جمہلی ہوتے ہیں جو ایک غیر تعلیم یافتہ جرمین میں بالکل نہیں ہوتے۔ اگر جرمین کو تربیت نہ دی جائے تو وہ نہراگاؤ دی ہی رہے گا۔ گو دوسری طرف اس کے دماغ میں متعین خلقی رجحانات کا نہ ہونا اس کو اس قابل بنادیتا ہے کہ تعلیم کے ذریعہ سے تبدل و ترقی کرے، اور اپنے خالص معقول فکر کے ذریعہ سے شعور کے ایسے پیچیدہ حلقوں تک ترقی کر جائے جس تک ممکن ہے کہ ایٹا لومی کبھی بھی نہ پہنچ سکے۔

اسی قسم کا فرق مجموعی طور پر مرد و عورت کے مابین ہے۔ ایک مائیں سالہ نوجوان عورت و بدانی مستعدی متعین کے ساتھ ان تمام معمولی حالات پر جن میں کہ وہ واقع ہوتی ہے رد عمل کرتی ہے اس کی پسند و ناپسند متعین ہو چکتی ہے۔

لحہ۔ یہاں مادی حالات نہیں بلکہ معاشری اور خانگی حالات مراد ہیں۔ معاشری علاقے کے اور کمالات ایسے شخصوں میں غالباً بہت تیز ہوتے ہیں جن کا تعلق مادی دنیا سے صرف اس قدر ہوتا ہے کہ وہ چند مفید چیزیں جانتے ہیں خصوصاً حیوان پودے اور ہتھیار جوتی اور جنگلی بھی اکثر اوقات معاشری اعتبار سے اس قدر ہوشیار اور مددگار ہوتے ہیں جس قدر کہ تربیت یافتہ مدبر۔ عام طور پر گمان یہ ہے کہ اس امر کا شعور ایک شخص کو دوسرے لوگوں سے

اس کی رائیں اس وقت جو ہوتی ہیں وہ گویا زندگی بھر کے لئے مقرر ہو جاتی ہیں۔ اس کی سیرت بہ اعتبار اہم جزئیات کے متعین ہو چکتی ہے۔ ان امور میں بیس سالہ لڑکا اس سے کس قدر کم مرتبہ ہوتا ہے۔ اس کی سیرت ہنوز نرم ہوتی ہے اور اس امر کا کوئی یقین نہیں ہوتا کہ وہ کیا صورت اختیار کرے گی، وہ اس کے متعلق ہر جہت میں کوشش کرتا ہے وہ اپنی قوت کو محسوس کرتا ہے، مگر ہنوز اس کا علم نہیں ہوتا کہ اس سے کس طرح سے کام لے۔ اپنی بہن کے مقابلہ میں وہ ایسی ذات رکھتا ہے جس کی حدود ہنوز متعین نہیں ہیں۔ مگر اس کے دماغ میں مقررہ رجحان کا نہ ہونا جس سے وہ خاص طرز عمل اختیار کر سکے، یہی اس کا باعث ہے کہ وہ عورت کے دماغ سے زیادہ بہتر ہو جائے گا۔ مقررہ سلاسل فکر کا عدم ہی وہ بنیاد ہے جس پر عام اصول اور عنوانات اصطناف نشوونما پاتے ہیں۔ اور مردوں کا دماغ ان کے ذریعہ سے پیچیدہ معاملات کو اس طرح بالواسطہ حل کرنے کی کوشش کرتا ہے جس طرح سے براہ راست وجدان کا نسوانی طریقہ، اگرچہ یہ اپنی حدود کے اندر سرعت و خوبی کے ساتھ عمل کرتا ہے مگر ان معاملات سے رو براہ نہیں ہو سکتا۔

موضوع استدلال پر ایک اور بار اور نظر ڈالی جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ قتل سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے اور یہ بات محسوس ہو گی کہ ہول انتخاب جس پر باب کے ختم پر اس قدر زور دیا گیا ہے، اس کی دسترس کس قدر ہے۔ جس طرح سے تعلیم کی ایک ذہنیت کے بعد پڑھنے کا فن نظر ڈالنے کا فن بن جاتا ہے، اسی طرح سے صاحب حکمت بننے کا فن کچھ مدت کے بعد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کیا متعلق ہے اس نسبت سے ذہن کے زیادہ حصہ پر غالب ہوتا ہے جس نسبت سے کہ وہ میزان تہذیب میں ادنیٰ ہوتا ہے۔ عورتوں کے وجدانات جو شخصی تعلقات کے عالم میں اکثر بہت ہی لطیف ہوتے ہیں، یہاں تک کہ اول درجہ کے ہوتے ہیں۔ تمام ادا کے یہ سیکھ لیتے ہیں کہ گھڑی کیونحو چلتی ہے، مگر لڑکیاں شاذ و نادر ہی اس سے واقفیت حاصل کرتی ہیں۔ اسی لئے ڈاکٹر وٹیلے نے مزاح کہا ہے کہ "عورت غیر استدلالی حیوان ہے اور آگ کو اوپر سے کریدتی ہے"۔

یہ جانے کا فن بنجاتا ہے کہ کس شے کو نظر انداز کرنا چاہیے ہندب تعلیم یافتہ
بنجانے کا ذہن پر پہلا یہ اثر ہوتا ہے کہ جو اعمال پہلے متعدد افعال سے
منسوب ہوتے تھے وہ ایک فعل سے منسوب ہونے لگتے ہیں۔ پھر اس نے
اس عمل کو تدریجی انجماد فکر کہا ہے۔ مگر نضیاتی معنی میں یہ اس قدر انجماد نہیں
جتنا کہ نقصان ہے۔ شعوری مافیہ فی الحقیقت حذف ہو جاتا ہے۔ قدم
فی الواقع نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ ایک منجانبہ صاحب فکر اپنے مضامین
و مباحث کے علائق کو اس طرح انبار کی شکل میں دیکھتا ہے اور اس قدر فوری طور پر
دیکھتا ہے کہ جب وہ نوجوان متعلمین کو سمجھانے لگتا ہے اس کے لئے اکثر اوقات یہ بتانا
و شوار ہوتا ہے کہ کون پریشان زیادہ ہوتا ہے متعلم یا خود وہ۔ ہر نوجوان
میں کچھ نہ کچھ محقق ایسے ضرور ہوتے ہیں جو تحقیق میں تو بلند مرتبہ رکھتے ہیں
مگر لیچرار وہ بہت ناقص ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مضمون پر
کبھی اس انداز سے فطریں ڈالتے جس انداز میں اس کی طالب علم کے
سامنے آنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ کڑیوں کو ٹٹولتے ہیں لیکن کڑیاں
نہیں ملتی۔ بوڈیج جس نے جس لپس کی میکانک سلیسی کا ترجمہ کیا تھا اور
اس پر مقدمہ بھی لکھا تھا وہ کہتا ہے کہ جب کبھی اس کتاب کا مصنف
ایک دفعہ سے پہلے یہ کہتا ہے کہ یہ ظاہر ہے تو مجھے معلوم ہو جاتا ہے کہ
اب چند گھنٹے تک اس کے ساتھ سر مارنا پڑے گا۔

جب دو اعلیٰ تعلیم یافتہ اور ذہین آدمی جن کو ایک ہی قسم کی مضامین
سے دلچسپی ہوتی ہے یکجا ہوتے ہیں تو ان کی گفتگو تلیمات اور سرعت تیغرات کے
اعتبار سے ممتاز ہوتی ہے۔ قبل اس کے کہ ان میں سے ایک آدھا جلد بھی پورا کر سکے
دوسرا مشکل کے مطلب کو سمجھ جاتا ہے اور جواب دیدیتا ہے۔ اس قدر جو حمل
سامان کے ساتھ ایسا معمولی کفیل بیدی تناظرات پر اس قدر آسانی کے ساتھ
روشنی پڑنا اور موضوع کی گرد اور اس کے آلات سے اس قدر بے پروائی
اور محض نفس موضوع سے تعلق ان کی گفتگو کو ایک ایسے تعلیم یافتہ شخص کے لئے
جو اس کو سمجھ سکتا ہو نہایت دلچسپ بنا دیتی ہے۔ اس کے ذہنی پہیہ پڑے

ایسی فضا جو معمول سے زیادہ وسیع ہوتی ہے گھرے سانس لیتی ہیں دوسری طرف معمولی شخص کی گفتگو کی حد سے زیادہ فصاحت اور تنگ ظرفی سے مطابعت آدمی زنج ہو جاتا ہے، اور اس کو یہ چیز عجیب معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جسم کو لمبا ہونے کا تذکرہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمارے لئے تو معمولی معاشرتی میل ملاقات کافی ہے۔ اس کے اندر وہ گفتگو پسند کی جاتی ہے جو خلاصہ اور حذف کے براہ راست متناسب ہوتی ہے، اور واضح بیان سے نسبت ملکوس رکھتی ہے۔ پرانے دوستوں کے لئے تو ایک لفظ پورے قصے یا مجموعہ آرا کا مفہوم ادا کر دیتا ہے۔ نئے آنے والوں کے لئے یہ ضرورت ہوتی ہے کہ پورا قصہ تفصیل سے سنایا جائے۔ بعض لوگوں کو مکمل تفصیل کے بیان کرنے کا ضبط بھی ہوتا ہے۔ وہ ہر ہر جز و کو بیان کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ ان کے ساتھ گذر بہت ہی مشکل ہوتا ہے۔ اور اگرچہ ان کی ذہنی توانائی اپنے طور پر بہت ہی زیادہ ہو، مگر وہ ہم کو ہمیشہ کمزور اور ادنیٰ ذہانت کے لوگ معلوم ہوتے ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ دہقانیت جو عوام اور خواص کو جدا کرتی ہے وہ کسی پر نہیں بلکہ زیادتی پر مشتمل ہوتی ہے۔ اسی لئے ایسے امور کے متعلق ملامت کرنے کی ضرورت ہے جو خواص کے مزاج میں نہیں ہوتے۔ نظر انداز کرنا منہ پھیر لینا اعراض کرنا شرافت کی اصل اساس ہے اور اکثر ایسا کرنا بہت برا بھی ہوتا ہے کیونکہ مکن ہے جن باتوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے ان سے اہم اخلاقی نتائج مرتب ہوں۔ لیکن مشعلین پر سب ہم غفا ہوتے ہیں، تو اس غفلت کے دوران میں بھی ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ اہم موقع پر اس کے یہودہ جمود و انکار کسی نہ کسی طرح سے اس عام تفوق سے متعلق رہا ہے جو وہ ہم پر رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہیں ہوتی کہ مشعلین کو دار کے متعلق یہودہ شکوک اندیشیوں گسٹوں وغیرہ سے بری ہوتا ہے، جو عام ادنیٰ طبقہ کے آدمی میں لازماً ہوتے ہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے جہاں ادنیٰ طبقہ کا آدمی ہوتا ہے وہ خاموش رہتا ہے۔ جہاں عام آدمی بہت سے دلائل بیان کرتا ہے وہ نتیجہ کے علاوہ اور کسی بات کا ذکر نہیں کرتا۔ وہ نہ تو توجہ کرتا ہے اور نہ معافی مانگتا ہے۔ وہ بجا ہے

میں جلوں کے ایک جملہ ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک مقدر و تقاضی فکر کی ہوتی ہے جو اس سے کبھی نہیں ہوتی اور عام آدمی کا ذہن اس کے علاوہ کچھ کرتا ہی نہیں۔ ثانوی چیزوں کو اس طرح روکنے اور دبانے سے میدان اعلیٰ چیزوں کے لئے صاف ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر اعلیٰ چیزیں کبھی ذہن میں نہ بھی آئیں تو جو خیالات بھی ایسے شخص کے ذہن میں ہوں گے ان سے بھی امیرانہ ذہانت کا اظہار ہو گا اور وہ شخص مذہب معلوم ہو گا۔ ایک ادنیٰ مزاج کے آدمی کی گفتگو سے ایک امیرانہ مزاج کے آدمی کی باتوں کی جانب جب تغیر ہوتا ہے تو ہم کو اس قدر سکون و راحت ہوتی ہے کہ ہم اس قسم کے دنیا دار آدمی کے غلط ترین خیالات و مذاق کو معمولی آدمی کے صحیح ترین خیالات سے زیادہ صحیح سمجھنے لگتے ہیں۔ معمولی آدمی کے خیالات اپنے ادنیٰ مؤلفانہت کے تشوکی وجہ سے کھٹے ہوئے ہوتے ہیں۔ لیکن امیرانہ مزاج میں سلبی حالات کی بنا پر کم از کم کھلی ہوئی اور آزا و فضا تو ہوتی ہے۔

مستعلم کو یہاں پر ممکن ہے کہ معلوم ہو کہ میں نفسی تحلیل سے جمالیاتی تنقید کی طرف بھٹک گیا ہوں۔ مگر اصول انتخاب اس قدر اہم ہے کہ کوئی مثال بھی مجھے غیر ضروری معلوم نہیں ہوتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا حلقہ کس قدر وسیع ہے۔ جو کچھ میں کہتا ہوں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انتخاب سے رد و پسند دونوں مترشح ہوتے ہیں۔ اور عدم توجہ کا نظر انداز کرنے والا عمل بھی ذہنی ترقی کے لئے اسی قدر ضروری ہے جس قدر توجہ کا۔



باب بست و سوم

حرکت کی پیدائش

گزشتہ ابواب میں صرف داخلی اعمال و نتائج سے بحث ہوئی ہے مگر امید ہے کہ اس سے شعلم کے ذہن سے یہ بات فراموش نہ ہوئی ہوگی، کہ ان کا نتیجہ کسی نہ کسی قسم کی جسمانی حرکت ہونا چاہئے۔ کیونکہ مرکز کا ہیمان برآمدہ اعصاب کے ذریعہ سے کسی نہ کسی طرح عضلات کی طرف بہہ جاتا ہے۔ عضویاتی نقطہ نظر سے کل نظام عصبی ایک طرح کی نشین ہے، جو ہجرات کو روات عمل میں منتقل کر دیتی ہے اور ہماری زندگی کا محض عقلی حصہ اس نشین کے وسطی یا مرکزی اعمال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اب ہم آخری یا نتیجہ اعمال یعنی جسمانی حرکات اور شعور کی ان اشکال سے بحث کرتے ہیں جن کا ان حرکات سے تعلق ہوتا ہے۔

درآمدہ اعصاب پر جو ارتسام بھی ہوتا ہے، اس سے برآمدہ اعصاب کی طرف اخراج ضرور ہوتا ہے خواہ ہم کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ مستثنیات سے قلع نظر کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر ممکنہ احساس سے حرکت پیدا ہوتی ہے اور کل نظام عصبی یعنی اس کا ہر حصہ حرکت کرتا ہے جو دھماکے یا بجلی کی چمک یا گدگدی کی بنا پر نمایاں طور پر ہوتا ہے وہ نامعلوم طور پر

ہر حس کے ساتھ ہوتا ہے۔ خفیف حسوں سے ہم کیوں نہیں چونک پڑتے، اور ان کی گدگد ہی کیوں نہیں محسوس کرتے، اس کی وجہ کچھ تو یہ ہوتی ہے کہ ان کی مقدار بہت کم ہوتی ہے اور کچھ ہماری کند ذہنی ہوتی ہے۔ عرصہ ہو کر پروفیسر ہیل نے اس عام اخراج کے منظر کا قانون انتشار از نام رکھا تھا۔ اور اس کو اس طرح بیان کیا تھا کہ جب کسی ارتسام کے ساتھ اس کا احساس بھی ہوتا ہے تو نتیجہ تو جات دماغ پر پھیل جاتے ہیں جس سے آلات حرکت میں ایک عام ہیمان ہوتا ہے اور احتیاط بھی متاثر ہوتے ہیں۔

جن صورتوں میں احساس قوی ہوتا ہے ان میں تو قانون اس قدر عام فہم ہے کہ اس کے لئے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں ہے۔ چنانچہ پروفیسر ہیل کہتے ہیں۔

ہر شخص کو اس امر کا تجربہ ہو گا کہ احساس کے اچانک دکے کے ساتھ عام طور پر کل جسم سے حرکات ظہور میں آتی ہیں اور اس کے ساتھ دیگر اثرات بھی ہوتے ہیں۔ جب کوئی جذبہ موجود نہیں ہوتا ہم ساکن ہوتے ہیں۔ خفیف اطہارات سے خفیف قسم کا احساس ہوتا ہے۔ جتنا شدید ارتسام ہوتا ہے اتنا ہی شدید اس کا احساس ہوتا ہے ہر لذت و ہر الم اور ہر جذبی صورت اثرات کی ایک متعین موج رکھتی ہے جس کا ہم کو مشاہدے کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ اور ہم علم کے ذریعہ سے دوسروں کے احساسات ان کی ظاہری صورت سے اخذ کرتے ہیں۔ جو اعضا عصبی اثر کی منتشر لہر سے پہلے اور نمایاں طور پر متاثر ہوتے ہیں وہ حرکت کرنے والے اعضا ہوتے ہیں اور ان میں سے کبھی سب سے پہلے چہرے کے خط و خال متاثر ہوتے ہیں (جن کے ساتھ حیوانات میں کان بھی شامل ہوتے ہیں) جن کی حرکات سے بشرے کی علامات ہوتی ہیں۔ لیکن یہ اثر متحرک نظام کے کل اجزاء پر پھیلا ہوا ہے جس کے اندر ادا دی اور غیر ادا دی دونوں قسم کی حرکت والے آلات داخل ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی ایک نہایت اہم اثر غدد و احتیاط پر واقع ہوتا ہے یعنی معدے پر ہیرٹل تلب گردوں جلد اور عصبی اور

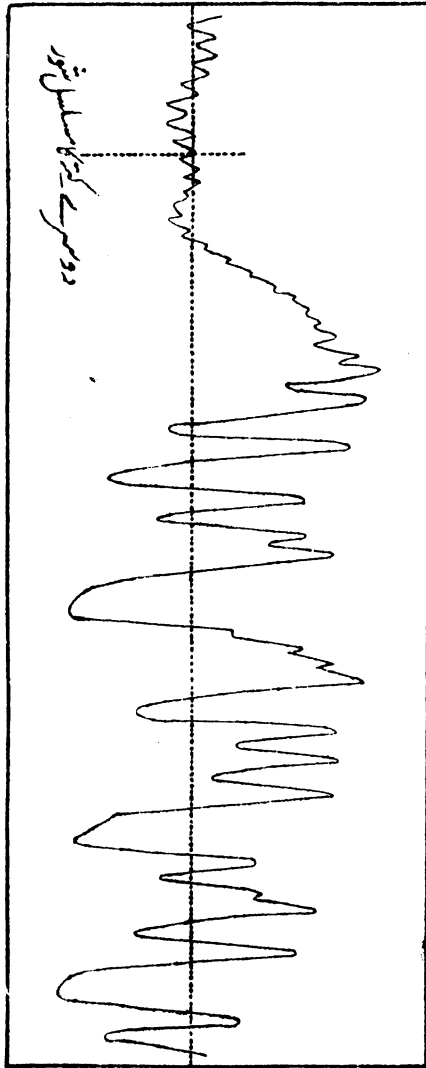
رضائی آلات پر یہ واقعہ تقریباً عام ہے جس کے ثبوت کے لئے بالتفصیل
اشک کے نقل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اب یہ کام معترضین کا ہے کہ وہ اس
قانون کے غیر مبہم و صریح استنتاج پیش کریں۔

ہر ارتسام بلا استثناء عصبی مرکزوں کے ذریعہ سے منتشر ہوتا ہے لیکن مرکز
میں سے توج کے گزرنے سے بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ یہ کسی ایسے عصبی عمل میں
عمل انداز ہو جاتا ہے جو مرکز میں پہلے سے جاری تھا۔ اور اس کا خارجی مقبہ یہ
ہوتا ہے کہ جو جسمانی حرکات معرض وقوع میں نہیں آتی وہ رک جاتی ہیں۔ جب یہ
ہوتا ہے تو اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا دوسرے راستوں سے
گزرنے کی بنا پر بعض راستے خالی ہو جاتے ہیں۔ مثلاً چلتے وقت ہم اچانک کسی
عجیب و غریب آواز کو سن کر یا کسی عجیب و غریب منظر کو دیکھ کر یا کسی خاص بو کو
محسوس کر کے یا کسی خیال کے آجانے کی بنا پر اچانک ٹھٹک جاتے ہیں کیونکہ
یہ ہماری توجہ پرستولی ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسے واقعات بھی جن میں اعضائے
جسمانی کا عمل مرکز کی وجہ سے نہیں رکنا بلکہ ان مرکزوں کے بیچان پر مبنی ہوتا ہے
مثلاً جب ہم چونک پڑتے ہیں تو ہمارا قلب ایک لمحہ کے لئے رک جاتا ہے اس
کی رفتار میں کمی آ جاتی ہے اور پھر اور بھی زور زور سے دھک دھک کرنے لگتا ہے۔
قلب کی رفتار میں جو ذرا دیر کے لئے رکاوٹ ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے
کہ براۓ مذہ توجہ پر لوی معدی عصب سے قلب کی طرف جاتا ہے۔ اس عصب کی
یہ خاصیت ہے کہ جب پیش ہوتی ہے تو اس سے قلب کی حرکت رک جاتی ہے
یا سست پڑ جاتی ہے۔ اگر اس عصب کو کاٹ دیا جائے تو پھر چونک پڑنے
کی عادت جاتی رہتی ہے۔

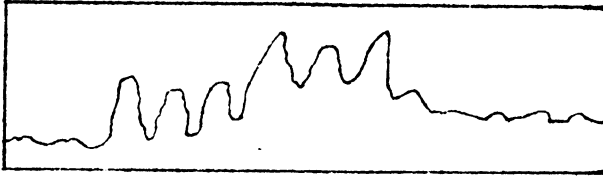
بالعموم ارتسام کا اثر روکنے اور دبانے والے اثرات پر غالب آ جاتا ہے۔
اس سے ہم اجمالاً کہہ سکتے ہیں کہ اخراجی توجہ سے جسم کے تمام حصوں میں
حرکت رونما ہو جاتی ہے۔ کسی ایک حص کے جتنے کل اثرات ہو سکتے ہیں

ان کی تحقیق پر منور علمائے عضویات قادر نہیں ہو سکے ہیں۔ گذشتہ چند سال نے اس میں متک ہیں کہ ہماری معلومات میں بہت کچھ اضافہ کیا ہے اور اگرچہ پوری تفصیلات کے لئے مجھے خاص کتابوں کا حوالہ دینا پڑے گا، مگر یہاں میں صرف علیحدہ علیحدہ مشاہدات کو یکجا کر سکتا ہوں، جن سے قانون انتشار کی حقیقت ثابت ہوتی ہے۔

پہلے ان اثرات کو جو دوران خون پر مرتب ہوتے ہیں۔ قلب پر جو اثرات ہوتے ہیں ان کو تو ابھی بیان کر چکے ہیں۔ عرصہ ہوا سیلبر نے یہ بات مشاہدہ کی تھی ایک کہلی ہوئی رگ سے خون اگر نقسارہ بجایا جائے، تو زیادہ سرعت کے ساتھ بہنے لگتا ہے۔ باب (صفحہ ۹۸) میں ہم نے میسکی رائے کے مطابق یہ بیان کیا تھا کہ حس کے تغیرات سے دماغ کے اندر دوران خون جو ہوتا ہے اس کے اندر تغیر ہوتا ہے۔ معروضات خوف شرم و غصہ سے جلد کے اندر خون کی درآمد متاثر ہوتی ہے۔ ان سے خصوصاً چہرے کی جلد کا متاثر ہونا تو اس قدر معروف ہے کہ اس کے متعلق کسی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ اعلیٰ حواس کی حسیں بقول کاؤٹی اور کاہن پیٹر نیٹوں کی شرح نبض اور خون کے دباؤ پر بہت ہی مختلف اثرات پیدا کرتی ہیں۔ شکل نمبر میں ان مضمضوں کی کتابوں سے نبض کی ترسیم نقل کی گئی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے ایک کتاب جب دوسرے کئے کا شعور سنتا ہے تو اس کا اثر اس کے قلب پر کس قدر ہنگامہ خیز ہوتا ہے۔ جب ریوی معدی اعصاب قطع کر دیے گئے تو اس وقت بھی خون کے دباؤ میں تغیرات ہوئے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عرقی حرکی اثر براہ راست ہوتا ہے اور یہ قلب کے تابع نہیں ہے۔ جب میو نے وہ سادہ الذہنی جسامتیں ایجاد کیا جس کے ذریعہ سے مختلف اعضا کے حجم کے تغیرات معلوم ہو سکے، تو وہ کہتا ہے کہ مجھے ابتدائی تجربوں جو میں نے اٹلی میں کئے تھے جس چیز نے سب سے زیادہ حیرت میں ڈالائے وہ ہاتھ کے اوجیہ کے حجم کا تغیر تھا۔ کیونکہ یہ ہر خفیف ترین جذبہ سے خواہ

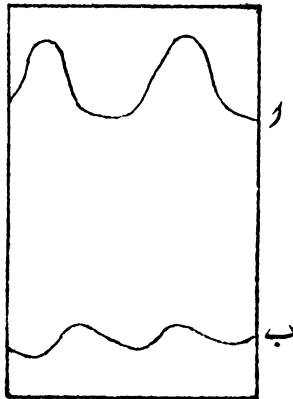


حالت خواب میں ہو یا حالت بیداری حیرت انگیز طور پر اپنا حجم بدل دیتے تھے۔ شکل نمبر ۸۲ (جو فیبری سے ماخوذ ہے) یہ ظاہر کرتی ہے کہ جب موضوع کو سرخ روشنی دکھائی گئی تو اس کی نبض میں کیا تغیر ہوا جو اس لمحہ سے جس پر لکھا نشان ہے اس لمحہ تک رہا جس پر ب کا نشان ہے۔



شکل نمبر ۸۲

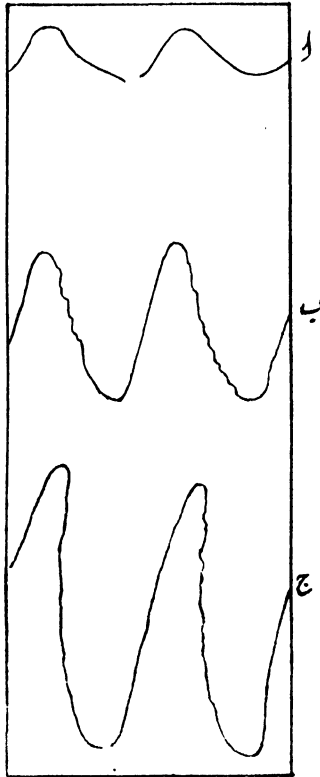
کسی اچانک حسی پہنچ سے تنفس پر جو اثرات ہوتے ہیں وہ بھی اس قدر معروف ہیں کہ ان پر شرح و سطر کے ساتھ گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں۔ اچانک جب کوئی آواز ہوتی ہے تو ہم اپنا سانس روک لیتے ہیں۔ جب ہماری توجہ یا امید کسی جانب نہایت شدت سے مصروف ہوتی ہے اس وقت بھی۔



شکل نمبر ۸۳

شکل ۸۳ (ب) کا تنفسی اغناء (۱) آنکھیں کھلے ہونے کی صورت میں (۲) آنکھیں بند ہونے کی صورت میں۔

ہم سانس کو روک لیتے ہیں، اور جب اس صورت کی کچھاوٹ رفع ہو جاتی ہے تو ہم ایک آرام و اطمینان کا سانس لیتے ہیں۔ جب کوئی خوفناک شے ہمارے سامنے ہوتی ہے تو ہم ہانپنے لگتے ہیں اور گہرا سانس نہیں لے سکتے۔ اس کے برعکس جب معروف ہم کو ابتلائے غضب کرتا ہے تو سانس کو خارج کرنا دشوار ہوتا ہے۔ ذیل میں فیسری کی تیار کردہ دو شکلیں نقل کرتا ہوں جو آپ ہی اپنی تشریح ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ روشنی سے ان کے دو مریضوں کے تنفس پر کیا اثر پڑا۔



شکل نمبر ۴۰

شکل نمبر ۴۰ - تنفسی انخامول - (۱) زرد روشنی کے ساتھ (۲) مہر روشنی کے ساتھ (۳) سرخ روشنی کے ساتھ - سرخ قوی ترین اثر ہے۔

پسینہ کے غدود پر بھی حسی ہیموں کی بنا پر اسی قسم کے نتائج مشاہدہ سے ملتا آتے ہیں۔ ہمارے ناف نے جلد کی قوت سے پسینہ کے غدود کا امتحان کیا اور وہ اس طرح سے کہ جلد کی سطح پر برقیلیوں کے ذریعہ سے برقی موج دوڑائی اور یہ معلوم کیا کہ مادہ ترین حسوں اور ارتعاسوں سے یکساں ارادی حرکات اور ذہنی سعی کی اعلیٰ ترین اقسام تک کے ساتھ جلد کے غدود کی فعالیت بڑھ جاتی ہے۔ پتلی کے متعلق سینڈرس کے مشاہدے موجود ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نیند کی حالت میں ہر حسی مہج سے اگرچہ یہ اس قدر قوی نہ ہو کہ اس سے سونے والا جاگ جائے تو بھی ذرا اوپر کے لئے پتلی پھیل جاتی ہے۔ جاگتے وقت ہی پتلی پھیل جاتی ہے اگرچہ قوی روشنی آنکھ پر پڑے۔ بچوں کی پتلی خوف کے اثر سے بہت پھیل جاتی ہے جس کا مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ تکلیف و شکار کی حالت میں بھی پھیل جاتی ہے اس کے برعکس غصہ کی حالت میں سکڑ جاتی ہے۔

شکلی اختصار کے افوات کے متعلق یہ ہے کہ بلاشبہ ان کا وجود ہے، مگر صحیح مشاہدات بہت کم ہوئے ہیں۔

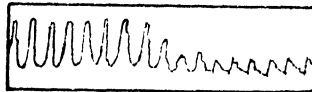
مثانہ امعاء اور رحم غیر متعلق حسوں پر بھی رد عمل کرتے ہیں۔ میوا اور میلی سنی نے اپنی جسم پر مائی تحقیقات میں جو انہوں نے کتوں کے مثانہ پر کی تھیں یہ معلوم کیا کہ ہر قسم کے حسی ہیموں سے اس کے اندر اضطرابی انقباض ہوتے جو تشکم کی ریواروں کے اضطرابی انقباضات سے ملحدہ ہوتے ہیں۔ وہ مثانہ کو ایسا ہی عمدہ حس نما کہ سمجھتے ہیں جیسی کہ قز حید ہے۔ اور نفسی ہيجات سے عورت کے اس عضو میں عموماً جو تغیرات ہوتے ہیں اس کا حوالہ دیتے ہیں۔ ایم فریڈ نے عضلہ عاصرة المیز کے انقباضات کو درج کیا ہے جو معمولی حسوں سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ بعض حاملہ عورتوں میں ہر حسی ہيجان سے جنین حرکت کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ اس کی فطری توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ ایسے موقعوں پر اس کو بچہ دان کے اضطرابی انقباضات سے حرکت ہوتی ہے۔ یہ امر تو

بالکل ظاہر ہے کہ جذبہ کی حالت میں غدد و متاثر جوتے ہیں اور یہ بات غم کی حالت میں آنسوؤں کے بہنے منہ کے خشک ہونے جلد کے غم ہونے یا خوف کی حالت میں سوئے منہ سے یا عقدہ کی حالت میں صفرائی اختلالات سے بالکل ظاہر ہے۔ لذیذ خوراک کے دیکھنے سے منہ میں جو پانی بھر آتا ہے اس سے بھی سبب واقف ہیں۔ اس قسم کے خفیف تغیرات کا پتہ لگانا تو مشکل ہے مگر اس میں شک نہیں کہ کسی نہ کسی حد تک یہ موجود ضرور ہوتے ہیں۔ جس حالت میں ان کا پتہ نہیں لگ سکتا اس حالت میں بھی یہ موجود ہوتے ہیں اور ہماری تمام حسیں احتیاجی اثر ضرور رکھتی ہیں۔ دسوپ میں جھینکوں کا آنا بعض قسم کی تھکیوں موسیقی وغیرہ موسیقی کی آوازوں سے جلد میں گھبرورے پن کا پیدا ہونا اور روکنٹوں کا کھڑا ہونا اسی فیصل کے واقعات ہیں جس قسم کے خوف کی حالت میں رشتہ اور بالوں کا کھڑا ہونا ہے صرف فرق یہ ہے یہ خفیف قسم کے ہوتے ہیں۔

حرکت کے اثرات ارادی عضلات

برحی میج سے یہی نہیں کہ ایک خاص اخراج خاف عضلات کی طرف جاتا ہے جس کا تعلق میج زیر بحث کی نوعیت سے ہوتا ہے۔ ان میں سے بعض خاص اخراجات کا ہم نے باب میں مطالعہ کیا ہے اور بعض جبلت اور جذبہ کے عنوان کے ذیل میں نظر سے گزرے گئے۔ مگر اس سے عام طور پر عضلات میں بھی توانائی آتی ہے۔ ایچ فری نے اس کے بعض عجیب و غریب اختیاری ثبوت دیے ہیں۔ معمول کے ہاتھ کی قوت انقباض کی پیمائش ایک ایسے حرکت پر سے کی گئی جو خود بخود درج ہی کرتا جاتا تھا۔ معمولاً سادہ انقباضی حالات میں روزانہ انتہائی قوت کی مقدار ایک ہی رہتی ہے۔ لیکن اگر انقباض کے ساتھ ہی معمول کو کسی حسی ارتکاب سے مرسم کیا جائے تو اس سے بعض اوقات تو قوت انقباض کم ہو گئی مگر اکثر اوقات بڑھتی ہے۔ اس تقویت بخش اثر تو بعض اوقات محرک کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ موسیقی کے سادہ مہروں کی تحریر کی قیمت ان کی بلندی و ارتفاع کے تناسب معلوم ہوتی ہے جب موزکین

نفوں میں ترکیب پاتے ہیں تو عضلی قوت کم ہو جاتی ہے۔ اگر نفعیہ مسرت خوشی کے متعلق ہوتے ہیں تو قوت عضلی بڑھ جاتی ہے۔ رتین روشنیوں کی تحریکی قوت رنگ کے ساتھ تغیر ہوتی ہے۔ ایسے معمول میں جس کی معمولی قوت ۲۳ گنتی جب کسی روشنی اس کی آنکھوں پر ڈالی گئی تو یہ ۲۴ ہو گئی، اور جب سبز روشنی ڈالی گئی تو یہ ۲۴ ہو گئی اور جب زرد ڈالی گئی تو ۲۵ ہو گئی اور جب نارنجی ڈالی گئی تو ۲۵ ہو گئی اور جب سرخ ڈالی گئی تو ۲۶ ہو گئی۔ پس سرخ سب سے زیادہ ہيجان میں لانے والا رنگ ہے۔ ذائقوں میں شیریں کی قیمت سب سے کم ہے اس کے بعد تلکین کا نمبر ہے، اور پھر تلخ کا اور سب زیادہ ترش، گو اہم فیری یہ کہتے ہیں اس قسم کی ترشی جیسی کہ سرکہ کے تیزاب کی ہوتی ہے، اس سے الم بو اور ذائقہ پتوں کے اعصاب متبج ہوتے ہیں۔ مٹھا کو کے دھویں کے ایل کوہل اور کائے کے گوشت کے مسرت (جس میں غذا نہیں ہوتی) میں جو ہيجانی اثرات ہوتے ہیں ان کی غالباً جو وجہ ہوتی ہے وہ تلکین ہے کہ اسی قسم تحریکی قوت کی بنا پر ہو۔ خوشبوؤں میں مشک کی خوشبو خاص قسم کی تحریکی قوت رکھتی ہے۔ شکل نمبر ۵ اہم فیری کا ایک حرکت منعکس ہے جو خواہ اپنی تشریح کرتا ہے۔ پھوٹے انقباض وہ ہیں جو بغیر کسی مہج کے ہوتے ہیں اور قوی وہ بڑے انقباضات میں جو روشنی کی سرخ کرٹوں کی بنا پر ہوتے ہیں۔



شکل نمبر ۵

گھٹنے کی اضطرابی حرکت سے ہر شخص واقف ہوگا۔ یہ ایک طرح کا یاؤں کا اوپر کی طرف کو جھٹکا ہوتا ہے جو ٹخنے کے اوپر کے ریل کو اس وقت جبکہ ٹانگ دو مسرت گھٹنے پر ملتی ہو، تیزی کے ساتھ ٹھکنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ڈاکٹر دائرہ جمل اور ڈاکٹر لو مبارڈ کی تحقیق ہے کہ جب دوسری حسیں ٹھکی کے ساتھ ہوتی ہیں تو جھٹکا بڑھ جاتا ہے، گرمی سردی حسیں خارشیت یا جلد کو بجلی کے اثر سے متاثر کرنے یا قوی بصری اثر نام اور نفعہ سب سے اسی قسم کا تحریکی اثر ہوتا ہے جو

اس وقت بھی ہوتا ہے، جب اس کے ساتھ جسم کے اور حصوں میں ارادی حرکات تھپکی کے ساتھ پیدا کی جاتی ہیں۔

انہی خارجی اثرات کو جن میں ایک ہیجان محض دوسرے کو قوی کرتا ہے، اصلی اضطرابی افعال کے ساتھ گڈبڈ نہ کرنا چاہئے، جن کے اندر میج سے نئے افعال پیدا ہوتے ہیں۔ کل جبلی اعمال و جذبی منطاب ہر اضطرابی افعال ہوتے ہیں۔ لیکن ان کی تہہ میں جن کا ہم کو شعور ہوتا ہے، ہمیشہ خفیف قسم کی حرکات ہوتی رہتی ہیں جن کو اکثر اشخاص میں حالت عضلی کے تغیرات کہا جائے تو بجا ہے۔ لیکن اس کو بعض کمزور اعصاب کے معمولوں میں صراحتہ دکھایا جاسکتا ہے ان میں سے بعض کا ایم فیری اس مضمون میں ذکر کرتے ہیں جس کا میں نے اوپر حوالہ دیا ہے۔

ان تمام واقعات کو سامنے رکھ کر قانون انتشار کی حقیقت کے متعلق کتاب کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے حتیٰ کہ ان حالتوں میں بھی جہاں کہ اس کی تصدیق دشوار ہوتی ہے۔ ایک عمل جہاں بھی کہیں شروع ہو وہ مرکزوں اور تمام اعضائے جسمانی میں پھیل جاتا ہے، اور کسی نہ کسی طرح سے کل جسم کو متاثر کرتا ہے جس سے اس کی فعلیت یا تو زیادہ ہو جاتی ہے یا کم ہو جاتی ہے۔ اس طرح سے ہم مرکز عصبی مادے کے ارتباب تک پہنچ جاتے ہیں جس کے متعلق کسی گذشتہ صفحہ پر یہ کہا گیا ہے کہ یہ بجلی سے بہرے ہوئے، ایک عمدہ کنڈکٹر کے مشابہ ہے جس کے کسی حصہ کا تناؤ اس وقت تک متغیر نہیں ہو سکتا جب تک اس کو ایک ہی وقت میں ہر جگہ متغیر نہ کر دیا جائے۔

ہر اشیاء مڈرنے ایک عمدہ حیوانیاتی تبصرے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تمام وہ مخصوص حرکات جو اب اعلیٰ درجہ کے ترقی یافتہ حیوان کر سکتے ہیں دراصل امتداد و انقباض کی دوسادہ حرکتوں سے پیدا ہوتی ہیں جن میں ادنیٰ درجہ کے حیوانوں کا کل جسم حصہ لیتا ہے۔ رجحان انقباض ان تمام تھنلی تحریکات اور ردات عمل کا نتیجہ ہے جو بعد میں ترقی کرتی ہیں جن میں پرواز بھی شامل ہے۔ اس کے برعکس رجحان امتداد

جنگجو یا نہ قسم کی تحریکوں اور جانبوں میں تقسیم ہو جاتا ہے جن میں کھانا لڑنا جنسی فعل وغیرہ داخل ہیں۔ میں اس کو ایک قسم کی ارتقائی دلیل کے طور پر نقل کرتا ہوں جو میکائی اسدلال کے ساتھ اس امر کی توجیہ کرتی ہے کہ توح کو جیسا کہ اشال سے ثابت ہے منتشر ہی ہونا چاہئے۔

اب میں ان حرکات کی ممتاز اقسام پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کروں گا جو دماغی ذہنی تغیر پر مبنی ہوتی ہیں۔ یہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) جلی یا تسویفی اعمال

(۲) جذبی مظاہر

(۳) ارادی افعال

اور ان میں سے ہر ایک کو ایک باب میں بیان کیا جائے گا۔



باب بست و چہارم

جہلت

جہلت کی تعریف عموماً اس طرح سے کی جاتی ہے کہ یہ ایک قوت ہے عمل کرنے کی اور اس طرح پر عمل کرنے کہ اس عمل سے کچھ نتائج پیدا ہوں مگر ان نتائج کا نہ تو پہلے سے خیال ہو اور نہ اس عمل کی اس سے پہلے کبھی تعلیم ہوئی ہو۔ یہ امر کہ جن جہلتوں کی اوپر تعریف کی گئی ہے وہ حیوانی دنیا میں بڑی حد تک پائی جاتی ہیں اس کے لئے کسی نبوت کی ضرورت نہیں۔ یہ جسمانی ساخت کی عملی مشل لازم ہوتی ہیں بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ وجود کے ساتھ اس کے عمل کا قدرتی میلان وابستہ ہوتا ہے۔

”اگر پرندہ کو ڈی ایسا غدو ورکھتا ہے جس کے اندر دسمنی رلوبت ہوتی ہے تو وہ جبلی طور پر اس بات سے واقف ہوتا ہے کہ غدو کو دوبارہ اس سے نہیں کیونکہ کھالا جائے اور اس کو پروں پر کس طرح سے گکایا جائے۔ اگر رٹیل اسٹیک کھو کھلے دانت اور زہر کی جھیلی رکھتا ہے تو وہ بغیر کسی کے سکھائے یہ بھی جانتا ہے کہ اس کی ممانعت اور عمل کو کیونکہ اپنے دشمنوں کے خلاف قرار واقعی طور پر ہتھمال کرے اگر لیشم کے کیڑے کا یہ فعل ہے کہ وہ

اپنے اندر رشیم کی رطوبت مخفی رکھتا ہے تو وہ مقررہ وقت پر ایسا کو یا بھی تیار کرتا ہے جو اس نے کبھی نہیں دیکھا اور جو ہزاروں کرچکے ہیں۔ اس طرح سے بغیر تعلیم مثال یا تجربہ کے اپنے لئے تبدیل ہیئت کے زمانہ میں ایک محفوظ گھبرنا لیتا ہے۔ اگر باز سچے رکھتا ہے تو وہ جملی طور پر یہ بھی جانتا ہے کہ ان کو بے پرچڑیوں کے خلاف کیونکو استعمال کیا جاتا ہے۔

ان مقررہ میلانات کے متعلق گفتگو کرنے کا ایک عام طریقہ یہ ہے کہ تجربہ دار اس غایت کا ذکر کر دیا جائے جس کو وہ پورا کرتے ہیں۔ مثلاً حفاظت نفس یا ممانعت یا انڈوں بچوں کی حفاظت اور یہ کہا جائے کہ حیوان موت سے جملی خوف زندگی سے جملی محبت رکھتا ہے یا یہ کہا جائے کہ اس میں حفاظت نفس اور مادری وغیرہ جبلتیں ہیں۔ گراں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حیوان اس تجربات پر عامل ہوتا ہے جو لاکھوں میں سے ایک حیوان بھی قاسم نہیں کر سکتا۔ اگر واقعات کی کامل عضو یا فی طریقہ پر ترجمانی کی جاتی ہے تو اس سے کہیں واضح نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ جن افعال کو ہم جملی کہتے ہیں وہ سب کے سب عام اضطرابی افعال کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ یہ خاص قسم کے حسی مہجوں سے پیدا ہوتے ہیں جب اس قسم کے مہج حیوان کے جسم سے مس کرتے ہیں یا ماحول میں کچھ خاصہ پیدا ہوتے ہیں تو یہ افعال پیدا ہو جاتے ہیں۔ بلی چوہے کے پیچھے دوڑتی ہے کتے کو دیکھ کر بھاگتی ہے یا اس کا مقابلہ کرتی ہے درختوں اور دیوار پر گرنے سے احتراز کرتی ہے آگ اور پانی سے بچتی ہے وغیرہ تو وہ یہ اس لئے نہیں کرتی کہ اس کو زندگی موت یا ذات یا اس کے تصور کا کوئی تصور ہوتا ہے۔ غالباً اس نے ان تعلقات میں سے کسی کو بھی اس طرح سے حاصل نہیں کیا کہ اس پر رد عمل کرے۔ ہر حالت میں وہ ملحدہ طور پر عمل کرتی ہے اور صرف اس لئے عمل کرتی ہے کہ وہ عمل کئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ وہ کچھ بنی ہی ایسی ہے کہ جب وہ خاص دوڑتی ہوئی شے جس کو چاہے کہتے ہیں اس کے ساتھ فطری ظاہر ہو تو یہ اس کا تعاقب کرے اور جب وہ بھونکنے اور شور مچانے والی شے جس کو کہتے ہیں اس کو دور سے فطرتاً تو یہ بھاگ جائے۔ اور اگر قریب ہو تو دانتوں اور پنجوں سے اس کی تلافی کرے۔ پانی سے پانوں اور آگ سے منہ کو کینچنے وغیرہ۔ اس کا نظام عصبی

بڑی حد تک اس قسم کے روات عمل کا مجموعہ ہے۔ یہ روات عمل چھینک کی طرح سے سہم اور اتنی ہی اپنے خاص بیجوں کے لئے مستلزم ہوتی ہیں۔ فطرتی اگرچہ آسانی کے خیال سے ان روات کو عام عنوانات کے ذیل میں شمار کرے مگر اس کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ حیوان میں کوئی خاص حس یا ادراک یا مماثل ان کا باعث ہوتا ہے۔

ابتداءً تو یہ فطرہ سہم کو حیرت میں ڈال دیتا ہے کیونکہ حیوان خارجی عالم میں زندگی گزارتا ہے۔ اور خارجی اشیا کے خیال سے اس کے لئے لاتعداد تطبیقات ماننے پڑتے ہیں جن کا تعین ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے، کیا باہمی متابعت اس قدر چھپیدہ اور اس حد تک ہو سکتی ہے؟ کیا ہر شے خاص ہی اشیا کے مطابق پیدا ہوتی ہے اور محض انہیں اشیا کے مطابق ہوتی ہے جس طرح فعل کبجیوں کے مطابق ہوتے ہیں۔ بلاتشک اس کو یونہی ماننا پڑے گا۔ عالم کی ذرا ذرا سی درزوں اور گوشوں سے لیکر خود بہاری جلد اور جوارح تک اپنے زندہ کمین رکھتے ہیں جن کے اعضا اس مقام کے اعتبار سے جس میں یہ ہوتے ہیں اپنے گرد و پیش سے غذا حاصل کرنے کے لئے موزوں ہوتے ہیں۔ اس حلقی تطابق کی باریکی کی کوئی انتہا نہیں اور اسی طرح اس کے فکینوں کے عملی تطابق کی باریکی کی بھی کوئی انتہا نہیں ہے۔

جہلت کے اوپر قدیم معنفوں نے جو خامہ فرمائی کی ہے اس کو بے فائدہ لفظی کے علاوہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ حضرات اس سادہ نقطہ نظر تک نہیں پہنچتے بلکہ حیوانات کی پیش میں اور غیب وال قوت (جس کو وہ انسانی قوتوں سے بہت بلند سمجھتے ہیں) اور اس کریم کے کرم پر جس نے یہ ان کو عطا کی ہے موبوم قسم کے حیرت و استعجاب کے ظاہر کرنے میں وہ ہر چیز کو غتر بود کر دیتے ہیں لیکن خداوند کریم نے اپنے کرم سے پہلے ان کو نظام عصبی عنایت کیا ہے۔ جب ہم اس کی طرف توجہ کرتے ہیں تو جہلت دیگو واقعات زندگی سے کچھ زیادہ حیرت ناک

معلوم نہیں ہوتی۔

پر تہمت میں ایک طرح کی تسویق ہوتی ہے۔ اس قسم کی تسویقات کو جیسے شرانہ چھینکنا کھانسنہ منہانہ کے ساتھ تال اور گت بجانا ہے ہمیں جبلت کہنا چاہئے یا نہیں یہ شخص ایک اصطلاحی بحث ہے۔ عمل ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے۔ جی ایچ ایشنڈرا اپنی تازہ ترین اور نہایت ہی دلچسپ تصنیف میں تسویقات کی تین قسمیں کرتے ہیں تسویق حسی تسویق ادراکی اور تسویق تصویری۔ سردی میں سکارڈنا حسی تسویق ہے۔ اگر ہم لوگوں کو دوڑتے رہے دیکھیں اور اسی طرح سے دوڑتے ہیں تو یہ ادراکی تخریک ہوگی۔ اگر بادل کی گرج اور بارش کی آمد پر ہم جاگے یا تلاش کرنے لگیں تو یہ تصویری تسویق ہوگی۔ ایک ہی چھیدہ جہلی افضل سے تینوں قسم کی تسویقیں برائیکھتہ ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ایک بھوکا تیر شکار کی تلاش میں نکلتا ہے۔ اس کے اس فعل میں خواہش و تصور مل کر عمل کرتے ہیں۔ جب اس کو آکھ ناک یا کال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شکار قریب ہی کچھ فاصلہ پر ہے تو وہ اس کی گھات میں لگ جاتا ہے جب شکار چونک کر بھاگتا ہے یا فاصلہ اس سے بہت ہی بڑھا رہ جاتا ہے تو اس پر جست کرنا ہے۔ اور جب اس کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ پیچھے اور دانت اس سے مل کر چکے ہیں تو وہ اس کو پھاڑنا، رکھنا شروع کر دیتا ہے۔ اب تلاش کرنے چلی جست کرنے پھاڑنے کھانے میں مختلف عضلات متنبہ ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی فعل بھی کسی دوسرے فعل کے مہج سے پیدا نہیں ہوتا۔

اشنیدرا ایک گھوٹن کا ذکر کرتا ہے جو اپنے بل میں اناج جمع کرتی ہے اگر ہم ذخیرہ جمع کرنے کے رجحان کی تحلیل کریں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ یہ تین تسویقوں پر مشتمل ہے۔ اول تو ادراک کی بنا پر غذا کی قسم کی شے کو اٹھا لینا اور بعد میں اس کے تصور کی بنا پر اس کو اٹھا کر ہینے کی جگہ لیجانا اور تیسرے اس جگہ کو دیکھ کر اس کے رکھ دینے کی تسویق ہے گھوٹن کی فطرت میں یہ بات ہوتی ہے کہ جب کبھی یہ گندم کی پوری بال دیکھتی ہے تو فوراً اس میں اس کے نوچنے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اور پھر اس کی فطرت میں یہ بھی ہے کہ جب اس کے

رخساروں کی تعلیم پر ہو جاتی ہیں تو اس میں فوراً اس کو گھر پہنچا دینے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ تیسری بات اس کی فطرت کے اندر یہ ہوتی ہے کہ ذخیرہ کو دیکھ کر اس کے اندر اپنے رخساروں کی تعلیموں کے خالی کر دینے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔

بعض ادنیٰ قسم کے حیوانات میں ایک تسلیاتی قدم اٹھالینا دوسرے قدم کے لئے اس قدر ناگزیر ہوتا ہے کہ حیوان اس کے عمل میں کوئی تغیر نہیں کر سکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ اس قسم کے خارجی ہیچوں کی موجودگی میں مختلف حیوانات کیوں اس قسم کی حرکتیں کرتے ہیں جو ہم کو عجیب معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً مرغی ایسی غیر دلچسپ شے کو جیسے کہ ٹوکری بھر اندھا سے ہوتے ہیں، اگر اس کو نتیجہ کا پہلے سے کوئی موبوم سا تصور نہیں ہوتا تو سینے کی تکلیف کیوں اٹھاتی ہے۔ اس کا جواب صرف قیاساً دیا جاسکتا ہے۔ ہم حیوانوں کی جبلتوں کا اپنی جبلتوں سے اندازہ کرتے ہیں۔ انسان تا بہ امکان سخت فرش کو چھو کر نرم بچھو نے پر کیوں لیٹتے ہیں ٹھنڈے دن میں انگلیٹھی کے گرد کیوں بیٹھتے ہیں۔ کمرے میں (سو میں سے نانوے مرتبہ) اس طرح کیوں اٹھتے بیٹھتے ہیں۔ کہ ان کا چہرہ کمرے کے وسط میں ہوتا ہے دیوار کی طرف نہیں ہوتا، وہ جہاز می سکٹوں اور گدے پانی پر بہنے ہوئے گوشت اور شراب کو کیوں ترجیح دیتے ہیں۔ نوجوان مرد کو نوجوان عورت سے اس قدر کیوں دلچسپی ہوتی ہے کہ اسے اس کی ہر شے دنیا بھر کی چیزوں سے زیادہ دلچسپ اور اہم معلوم ہوتی ہے ان کے متعلق اس کے علاوہ اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ یہ انسانی خصائل ہیں۔ اور ہر مخلوق اپنی جنس کے عادات و خصائل کو پسند کرتی اور ان کو معمولی سمجھ کر ان پر عمل کرتی ہے۔ علوم میں ممکن ہے ان عادات و خصائل پر غور کیا جائے اور ممکن ہے وہ اس نتیجہ پر پہنچیں کہ ان میں سے اکثر مفید ہیں۔ لیکن ان پر ان کے فائدہ کی وجہ سے عمل نہیں ہوتا بلکہ جس وقت ہم عمل کرتے ہیں اس وقت ہم کو اس امر کا

احساس ہوتا ہے کہ بھی صحیح اور فطری فعل ہے جو ہم کر رہے ہیں۔ کروڑ میں ایک شخص بھی کھانا کھاتے وقت اس کے فائدہ پر غور نہیں کرتا۔ وہ صرف اس لئے کھاتا ہے کہ کھانے کا ذائقہ اس کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور اس کی طلب کو زیادہ کر دیتا ہے۔ اگر تم کسی سے سوال کرو کہ جس شے کا ذائقہ اچھا ہوتا ہے اس کو تم زیادہ کیوں کھاتے ہو تو وہ تمہارا ایک فلسفی کی حیثیت سے احترام کرنے کے بجائے تمہیں احمق سمجھ کر مذاق اڑائے گا۔ لذت بخش حس اور اس فعل میں جس کا یہ حس باعث ہوتی ہے، ایک مطلق ملتی ہوتا ہے جس کے لئے خود اس کی شہادت کے علاوہ اور کسی ثبوت کی ضرورت نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ معمولی کو عجیب خیال کرنے کے لئے بقول برکلی ایسے ذہن کی ضرورت ہے جو باوہ علم سے خراب ہو۔ ایسی ہی ذہانت کا شخص انسان کے جبلی افعال کی وجہ دریافت کر سکتا ہے۔ اس قسم کے سوالات صرف ایک متعلم مابعد الطبیعیات کے ذہن میں آسکتے ہیں کہ خوشی کے عالم میں ہم کیوں ہنستے ہیں؟ منہ کیوں نہیں بناتے۔ مجمع کے سامنے ہم اس طرح سے گفتگو کیوں نہیں کر سکتے جس طرح سے ایک دوست کے سامنے کر سکتے ہیں۔ ایک خاص دو شیرہ ہمارے حواس کو کیوں اس قدر مختل کر دیتی ہے۔ ایک معمولی ذہانت کا شخص تو صرف یہ کہہ سکتا ہے کہ معمولاً ہم ہنستے ہیں معمولاً مجمع کو دیکھ کر ہمارا دل دھڑکنا ہے اور معمولاً ہم اس دو شیرہ سے محبت کرتے ہیں کیونکہ وہ ایک حسین روح ہے جس کو قدرت نے حسین قالب عینیت فرمایا ہے اور سانح کائنات نے اس کو محبت ہی کے لئے انتخاب کیا ہے۔

غالباً اسی طرح پر حیوان خاص اشیا کی موجودگی میں خاص قسم کی حرکات کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ یہ بھی ادلی ترکیبات ہیں۔ شیر کے لئے شیرنی ہی محبت کے لئے بنی ہے۔ رچھ کی محبوبہ رچھنی ہی ہو سکتی ہے کراک مرغی کے لئے غالباً یہ تصور جمید از خیال معلوم ہوتا ہوگا کہ دنیا میں کوئی مخلوق بھی ایسی ہے جس کے لئے کوئی بھرانڈے ایک قطعی طور پر محبوب شے نہ ہوں۔

اس لئے ہم کو یقین کر لینا چاہئے کہ ہم پودوں حیوانات کی جبلتیں کتنی ہی حیرت انگیز اور ناقابل توجہ کیوں نہ معلوم ہوتی ہوں ہماری جبلتیں ان کو بھی کچھ کم حیرت انگیز اور ناقابل توجہ نہ معلوم ہوتی ہوں گی۔ اور ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو حیوان ان کے مطابق عمل کرتا ہے اس کے ہر ہجٹ اور جبلت کا ہر قدم اس کی ذاتی روشنی سے منور ہوتا ہے جو اس کے لئے کافی ہوتی ہے اور اس کو اس وقت یہی صحیح اور مناسب کام معلوم ہوتا ہے۔ یہ محض اس کی خاطر کیا جاتا ہے مگر اس کو اس وقت کیا شہوانی جوش بے اختیار نہ کر دیتا ہوگا جب اس کو آخر کار وہ خاص پتہ یا مردار یا گوشت کا محو مل جاتا ہے جو تمام دنیا کی چیزوں میں سے ایک ہی ایسی چیز ہوتی ہے جو اس کے اندھے دان کو انڈوں کے اخراج پر آمادہ کر سکتی ہے۔ کیا اس کو اس وقت اندھے دینا مناسب ترین امر نہیں معلوم ہوتا۔ اور کیا اس کو وقت آئندہ ہونے والے کیرے اور اس کی خوراک کا کچھ فکر ہوتا ہے۔

چونکہ اندھے دینے کی جبلتیں مادہ امثلہ ہیں اس لئے ان کے متعلق آئندہ کی تعانیف سے چند اقتباسات درج کرتا ہوں جو مفید ہوں گے۔ جس منظر کا اس قدر متواتر تذکرہ ہوتا ہے جس کی تغیر اسی قدر اختلاف کے ساتھ کی جاتی ہے اور جس کو اس درجہ پر اثر اسرار سمجھا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک کیر اپنے اندھے ہمیشہ ایسی جگہ دیتا ہے جو اس کے بچہ کے تغذیہ کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہوتی ہے، خدا لا نکھ یہ منظر اس منظر سے کچھ زیادہ عجیب نہیں ہے کہ ہر حیوان ایسی مادہ سے جفت ہوتا ہے جس سے اس کے اولاد ہو سکتی ہے یا ہر حیوان ایسی چیزیں کھاتا ہے جن سے اس کو تغذیہ میسر ہو سکتی ہے..... اندھے دینے کے لئے جگہ کا انتخاب ہی نہیں بلکہ ان کے جمع اور ان کی حفاظت کرنے کے تمام افعال صحیح شے کے ادراک اور اس ادراک کے تسوینی مادری کے مختلف مدارج تخلیق رکھنے سے عالم وجود میں آتے ہیں۔ جب تھینگر مردار کو دیکھتا ہے تو اس میں صرف قریب جانے اور اس پر اپنے اندھے دینے ہی کی تحریک پیدا نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے آپ کو ان تمام حرکات کو مل میں لانے پر مجبور

پاتا ہے جو اس کے دفن کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ اسی طرح جس طرح کہ ایک پرندہ جب اپنی مادہ کو دیکھتا ہے تو وہ خود کو اس کے ساتھ لا عت پر مجبور پاتا ہے۔ اس کے سامنے اگر دکھتا ہے اس کے سامنے ناچتا ہے یا اور کسی طرح سے اس کو رہنا مند کرتا ہے یا جس طرح سے شیر جب ہرن کو دیکھتا ہے تو اس میں اس کی طرف تاک لگانے اُس جھپٹنے اور اس کا گھلا گھونٹنے کی تسویق پیدا ہوتی ہے۔ جب درزی کھی گلاب کی پتی کے ٹکڑے کو کاٹ کر ان کو ٹوڑتی ہے اور ان کو جھانچھے یا چوبے کے بلوں میں لے جاتی ہے جو درختوں یا زمین کے اندر ہوتے ہیں اور ان کی سیولوں کو اور ٹکڑوں سے ڈھکتی ہے اور اس طرح سے ایک انگشتانہ کی شکل کا نول تیار کر لیتی ہے، پھر وہ اس کو شہد سے پر کرتی اور اس میں اندھا دیتی ہے تو اس کے ارادے کے ان تمام مظاہر کی توجیہ یہ فرض کرنے سے ہو سکتی ہے کہ جس وقت اس کے جسم میں انڈے تیار ہوتے ہیں تو ایک موزوں جھانچھے یا چوبے کے بل کا دیکھنا ہے اور گلاب کی پتی کا اور اک اس بانور میں مختلف تسویقات زیر بحث سے ایسا تکرار کر رکھتے ہیں کہ اور اکات کے ہونے کے ساتھ افعال خود بخود ہو جاتے ہیں

خالی گھونٹے یا ایک انڈے کا اور اک پرندوں میں انڈے دینے کے عضو یا قی اعمال سے قریبی تعلق رکھتا ہے اور یہ ان اعمال کے لئے براہ راست بھیج کا کام دیتا ہے۔ برعکاس اس کے کافی تعداد میں انڈوں کا احداک اس کے برعکس اثر رکھتا ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ مرغیاں اور بطخیں اگر ہم ان کو ڈوبے سے علحدہ کرتے رہیں تو زیادہ انڈے دیتی ہیں۔ اگر ہم ان کو ڈوبے میں پڑا رہنے دیں تو پھر یہ زیادہ انڈے نہیں دیتی۔ اصولاً۔ انڈوں پر بیٹھنے کی تسویق اس وقت پیدا ہوتی ہے جب پرندہ گھونٹے میں انڈوں کی ایک کافی مقدار دیکھتا ہے۔ اگر یہ تعداد نظر نہیں آتی تو بطخیں انڈے دے چلی جاتی ہیں اگرچہ وہ اس تعداد سے جس پر وہ معمولاً بیٹھتی ہیں دو گنے بارش سے بھی زیادہ انڈے دے چکتی ہیں۔ اس بیٹھنے کا بھی غرض ہے

کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اور اس کا خالص تسویقی اوراک ہونا اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بہت سے پرندے خصوصاً جنگلی بطخیں ایک دوسرے کے انڈے چرائیتی ہیں۔ یہ سچ ہے انڈوں پر بیٹھنے کا جسمانی رجحان بھی ایک شرط ہوتا ہے (کیونکہ کوڑک مرغی تو جہاں انڈے نہیں ہوتے وہاں بھی بیٹھ جاتی ہے) لیکن انڈوں کا اوراک بیٹھنے کی تسویقی کے عامل ہونے کی ایک مزید شرط ہوتا ہے۔ کوئل کی قسم کے جانوروں میں اپنے انڈے دوسرے جانوروں کے گھونسلے میں رکھ آئے کا جو رجحان ہوتا ہے اس کی توجیہ کبھی خالص تسویقی اوراک ہونے کی حیثیت سے ہونی چاہئے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان پرندوں میں کوڑک ہونے کا کوئی رجحان نہیں ہوتا اس لئے ان میں انڈے کے اوراک اور اس پر بیٹھنے کی تسویقی میں کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن انڈے اپنے گھر کے اندر پکے ہیں اور جسم ان کو خارج کرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ کوئل کی قسم کے پرندے اپنے انڈے زمین پر یونہی نہیں ڈال دیتے بلکہ گھونسلے میں دیتے ہیں جہاں کہ وہ اپنی نوع کی حفاظت کر سکتے ہیں اس سے یہ بات آسانی کے ساتھ سمجھیں کہ اس قسم کی قبائے نوع ہی ان کے مد نظر ہوتی ہے اور وہ اپنے مقصد کے پورے شعور کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔ مگر ایسا نہیں ہے..... کیونکہ کوئل میں صرف خاص قسم کے گھونسلوں سے انڈے دینے کی تحریک ہوتی ہے جن میں انڈے پہلے سے ہوتے ہیں، جن میں وہ اپنے انڈے دیتی ہے اور جو اس سے پہلے سے ہوتے ہیں ان کو پینیک دیتی ہے کیونکہ یہ اوراک ان اشکال کا براہ راست مبیع ہوتا ہے۔ اس کو دوسرے پرندے کے آنے اور انڈوں پر بیٹھنے کا کوئی تصور ہونا محض ناممکن ہے۔

جہلیت ہمیشہ کو ریا غیر متغیر نہیں ہوتی

واضح رہے کہ ابھی تک جہلیتوں کی اصل کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا ہے بلکہ صرف ان جہلیتوں کی ساخت کے متعلق گفتگو ہوئی ہے جو پوری طرح سے بنی ہوئی

موجود ہوتی ہیں۔ انسانی جبلتوں کی ساخت کیسی ہے۔
عام طور پر مشہور ہے کہ انسان اور ادنیٰ حیوانات میں صرف یہی فرق
ہے کہ انسان میں جبلتیں قطعاً نہیں ہوتیں۔ اور ان کے افعال عقل و فراست پر
مبنی ہوتے ہیں۔ اس بارے میں دو ایسے فلسفیوں میں جو اپنی اصطلاحات
کی تعریف میں بے پروائی سے کام لیں۔ ایک لاکھٹل بحث ہو سکتی ہے۔
بلکہ عقل کو محض قوت استدلال ہی کے لئے نہیں بلکہ اس رجحان کے نام کے
طور پر بھی استعمال کیا جاسکتا ہے جو بعض عظیم الشان تسویقات کی تعمیل کرتی ہے
مثلاً فریضہ یا غایات عام۔ کانٹ کے بعد سے اس لفظ کو اس معنی میں استعمال
بھی کیا گیا ہے۔ اور جبلت کے مفہوم کو اس قدر وسیع کیا جاسکتا ہے کہ یہ
کل تسویقات حتیٰ کہ ایک بعیدی واقعہ کے تصور پر عمل کرنے کی تسویقی پر اور
قریبی حس پر عمل کرنے کی تسویقی پر بھی حاوی ہو جائے۔ اگر لفظ جبلت
ان وسیع معنی میں استعمال ہو، تو اس کو محدود کرنا ناممکن ہوگا جس طرح سے
ان افعال کی کوئی حد نہیں رہتی جو غایت کے تصور کے بغیر ہوتے ہیں۔ مگر
اس میں شک نہیں کہ ہم کو لفظی بحث سے احتراز کرنا چاہئے۔ واقعات اس میں
شک نہیں کہ کافی واضح ہیں۔ انسان میں ہر ادنیٰ حیوان سے زیادہ تسویقات
ہوتی ہیں۔ اور بجائے خود ان تسویقات میں سے ہر ایک اتنی ہی کور
ہوتی ہے، جتنی کہ ادنیٰ ترین جبلت ہو سکتی ہے۔ لیکن انسان کا حافظہ، قوت
تحلیل و استنباط کی وجہ سے جب وہ ایک بار اس کے مطابق عمل کر چکنا
اور اس کے نتائج کا تجربہ کر لیتا ہے تو ان میں سے ہر ایک کو ان نتائج
کی پیش بینی کے ساتھ محسوس کرنے لگتا ہے۔ اس حالت میں اپنی تسویقی
کے متعلق جس وقت عمل ہو چکنا ہے یہ کہتے ہیں کہ کم از کم ایک مذاک تو نتائج کی
خاطر عمل ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس حیوان میں قوت حافظہ موجود ہو اس کا کوئی
جسلی عقل ایک بار ہو چکنے کے بعد کو رائے نہ رہے گا۔ اور اس میں اس حد تک ضرور
اس کے مقصود کا پہلے سے خیال ہوگا جس حد تک اس حیوان کو قوف ہو چکا ہے۔
ایک کیرا جو ہمیشہ ایسی جگہ اندھے دیتا ہے جہاں یہ ان کے بچے نکلتے ہوئے نہیں

دیکھا تو اس کا یہ فعل لازمی طور پر کو رائہ ہوتا ہوگا۔ لیکن ایک مرغی جو ایک بار بچے نکال چکی ہے اس کے متعلق کسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جب یہ دوبارہ انڈے سینے بیٹھے گی تو اس کو نتیجہ کا مطلق و قوف نہ ہوگا، یا اس کا یہ فعل بالکل کو رائہ ہوگا۔ اس قسم کے نتائج کی ہر حالت میں توقع ضرور کی جاسکتی ہے اور اگر یہ توقع کسی پسندیدہ شے کی ہے تو لازمی طور پر اس تحریک کو بڑھا دے گی اور اگر کسی نا پسندیدہ شے کی ہے تو لازمی طور پر اس تحریک کو دبائے گی۔ غالباً مرغی کو بچوں کا تصور انڈوں پر بیٹھنے کے لئے اور زیادہ آمادہ کر دے گا۔ اس کے برعکس چوہے کو جب گزشتہ مرتبہ کے چوہے دان سے بچ نکلنے کا خیال آئے گا تو کسی ایسی شے سے ٹکرا دے کو لینے کی تحریک جو اس چوہے دان کو یاد دلاتی ہو دب جائے گی۔ اگر کوئی لڑکا اچھلتا ہوا موٹا سا مینڈک دیکھتا ہے تو اس کے دل میں اس کو پتھر سے پھل ڈالنے کی تحریک پیدا ہوتی ہے (بالخصوص اگر وہ اور لڑکوں کے ساتھ ہو)۔ ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ وہ اس تسویتی پر کو رائہ عمل کرتا ہے۔ لیکن مرتے ہوئے مینڈک کے بڑے ہوئے ہاتھ پاؤں دیکھ کر اس کو اس فعل کی دہائیت و مشقاوت کا احساس ہوتا ہے یا اسے وہ منقولے یاد آجاتے ہیں جن میں اس نے یہ سنا ہے کہ جانوروں کو بھی ایسی ہی تکلیف ہوتی ہے جیسی خود ہم کو ہوتی ہے۔ اس لئے جب آئندہ کوئی مینڈک نظر پڑتا ہے تو ایک ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جو اس کو بجائے اس کے کہ مینڈک کی ایذا رسانی پر آمادہ کرے، مہربانی پر آمادہ کر دیتا ہے اور ممکن ہے کہ کم خیال کرنے والے لڑکوں کے مقابلہ میں وہ مینڈک کا حامی بن جائے۔

پس یہ ظاہر ہے کہ کوئی حیوان وہی طور پر کتنی ہی عمدہ اور مکمل جبلتیں کیوں نہ رکھتا ہو، جبلتیں بخیرہ کے ساتھ ترکیب پاتی ہیں یعنی اگر وہ تسویقات کے علاوہ یادداشتیں، اختلافات، استنباطات، توقعات بھی کسی بڑی مقدار میں رکھتا ہے تو اس کے افعال ضرور متغیر ہو جائیں گے۔ فرض کرو کہ ایک شے لی ہے جس پر جبلت بصورت لڑکائی کی تحریک ہوتی ہے جو اس کو براہ راست

رد عمل پر آمادہ کر دے گی۔ لیکن اسی اثنا میں لہی کے قریب ہونے کی علامت ہو گئی ہے جس پر اس کو اسی قسم کی جبلی تحریک ب کے عمل کی ہوتی ہے اور جو اس سے بالکل مختلف ہے۔ اس لئے اس کو جب کبھی لہی سے سابقہ پڑے گا، تو فوری تحریک لہ اور بیداری تحریک ب میں کشمکش ہوگی۔ حکیمیت اور یکسانیت جو جبلی افعال کی خصوصیات ہے اس ان کا اس قدر کم اظہار ہوگا کہ شاید کوئی یہ کہہ دے یہ لہ کے متعلق کسی قسم کی جبلت رکھتا ہی نہیں۔ مگر دیکھو اس قسم کا دعویٰ کس قدر غلط ہوگا۔ لہ کی جبلت موجود ہے۔ صرف استلا فی مشینری کی پیچیدگی کی وجہ سے یہ ایک دوسری جبلت ہی سے ٹکرا گئی ہے۔

یہاں ہم فی الفور اپنے جبلت کے مادہ عضویاتی تعقل سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر یہ شخص پہچانی حرکتی تسمیتی ہے، جو کسی معکوس قوس کی وجہ سے حیوان کے عصبی مرکوزوں میں پیدا ہوتی ہے تو ہمیشہ یہ اس قسم کی تمام انعکاسی قوسوں کے مطابق ہوگی، اور جو قانون ان پر عائد ہوتے ہوں گے وہ اس پر بھی عائد ہوں گے۔ اس قسم کی قوسوں میں ایک تو نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کا فعل دیگر ہم وقت اعمال سے جو اس کے ساتھ ہی ساتھ دماغ میں جاری ہیں ادب جاتا ہے۔ اب قوس خواہ پیدائشی ہو یا بعد میں خود بخود پیدا ہو جائے یا کنسانی عادت پر مبنی ہو اس سے اس دعویٰ میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اس کا اور قوسوں کے ساتھ مقابلہ ہوگا۔ یہ اپنی طرف توجہ کو کھینچنے میں کبھی تو کامیاب ہوگی اور کبھی ناکام رہے گی۔ جبلت کا تصوفی نقطہ نظر اس کو غیر مستغیر قرار دے گا عضویاتی نقطہ نظر اس امر کا طالب ہوگا کہ جس حیوان میں علیحدہ علیحدہ جبلتوں کی تعداد اور ایک ہی مہیج سے چند جبلتوں کے نتیجے ہونے کا امکان زیادہ ہو تو اس میں کہیں کہیں بے قاعدگیاں بھی نظر آئیں اور ہر ایک طبقہ کے حیوان میں اس قسم کی بے قاعدگیاں بہت کثرت سے نظر آتی ہیں۔

جس حالت میں ذہن اس قدر ترقی یافتہ ہوتا ہے کہ وہ امتیاز کر سکتا ہے جہاں انعکاسی قوس کے اخراج کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ چند حسی عنصر ٹکرائیں

باعث ہوں یہاں کہیں اس امر کی پہلی خفیف سی اطلاع ہو کہ کوئی شے ماسخ ہے
 فوراً عمل کرنے کے بجائے موضوع اس امر کا انتظار کرنے کے یہ کس قسم کی شے ہے
 اور اس کے حالات و واقعات ظہور کیا ہیں یا جہاں کہیں مختلف افراد اور مختلف
 حالات اس کو مختلف طور پر عمل کرنے پر آمادہ کر سکتے ہیں جہاں اس قسم کے حالات
 ہوں تو جملی زندگی کی خصوصیات چھپ جاتی ہیں۔ ادنیٰ حیوانات پر ہمارے
 غالب آنے کی وجہ یہی ہے کہ ہم ان کی اس بات سے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ
 وہ ہر شے کا اس کے ظاہر سے اندازہ کرتے ہیں اور اس سے ہم ان کو پکڑا اور
 مار سکتے ہیں۔ قدرت نے ان میں کچھ خامیاں رکھی ہیں اور ان سے ہمیشہ اس طرح
 سے کام کراتی ہے جو زیادہ تر صحیح ہوتا ہے۔ کانٹوں میں لگے ہوئے کیڑوں
 سے کانٹوں سے جدا کیڑے بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ اس لئے قدرت اپنی پھیلنے
 کی قسم کی اولاد سے بہتی ہے کہ ہر کیڑے پر منہ مارو اور اپنی قسمت آزماؤ۔
 لیکن جوں جوں اس کی اولاد ترقی کرتی جاتی ہے اور ان کی زندگی زیادہ
 قیمتی ہوتی جاتی ہے تو وہ خطرات کم کر دیتی ہے۔ چونکہ بظاہر ایک ہی
 شے معلوم ہوتی ہے اس لئے کبھی تو یہ اصلی خوراک ہوتی ہے اور کبھی کانسے
 کا چارہ ہوتی ہے۔ چونکہ اکثر اس سے والے جانوروں میں سے فرد حالات
 واقعات کے اعتبار سے دوسرے کا دشمن ہو سکتا ہے اور چونکہ اگر کسی شے
 کے متعلق مطلقاً کوئی علم نہ ہو تو وہ خوشی اور رنج دونوں کا باعث ہو سکتی ہے
 اس لئے قدرت اکثر قسم کی چیزوں پر عمل کرنے کی مخالف تحریکات مقرر
 کر دیتی ہے اور اس کا فیصلہ افراد پر چھوڑ دیتی ہے کہ کس حالت میں کس
 تحریک کو عمل کرنے کا موقع دینا چاہئے۔ چنانچہ عرض شک استعجاب اور
 بزدلی شرم اور خواہش انکساری اور مخمساری اور عزت گزینی نہایت
 سرعیت کے ساتھ ایک دوسرے پر غالب آجاتے ہیں اور اعلیٰ پرندوں
 دودھ پلانے والے جانوروں اور انسان میں ان کا توازن بہت ہی
 غیر بائیدار رہتا ہے۔ یہ سب کی سب خلقی تسویقات ہیں جو ابتداء کو لازم
 اور حرکتی رد عمل کا باعث ہوتی ہیں۔ اس لئے ان میں سے ہر ایک جملت ہے۔

اور سب پر جبلت کی تعریف صادق آتی ہے۔ لیکن یہ ایک دوسرے کی مخالفت کرتی ہیں اور عموماً ہر موقع پر بخر بہ فیصلہ کرتا ہے۔ جس حیوان سے ان کا اظہار ہوتا ہے اس کا عمل بجلی نہیں رہتا وہ بظاہر تامل و پسند کی زندگی گزارتا ہے جو عقلی زندگی ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس کے پاس جبلتیں نہیں ہیں، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پاس اس قدر جبلتیں ہیں کہ وہ ایک دوسرے کا راستہ روک دیتی ہیں۔

اس لئے رجم و شوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے رداست عمل اپنے ماحول میں ادنیٰ درجہ پلانے والے جانوروں کے مقابلہ میں کتنے ہی غیر یقینی کیوں نہ معلوم ہوں، لیکن غالباً ان کا عدم یقین اس امر پر مبنی نہیں ہوتا کہ حیوان کوئی ایسا اصول عمل رکھتے ہیں جو انسان کے پاس نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس انسان میں وہ سب تحریکات ہوتی ہیں جو ان کے اندر ہیں اور ان کے علاوہ بھی وہ اور بہت سی رکھتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر جبلت اور عقل میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے عقل بطور خود جبلت کی تسویق کو دیا نہیں سکتی۔ جو شے کسی تسویق کو کا عدم کر سکتی ہے، وہ صرف مخالف تسویق ہوتی ہے۔ البتہ عقل سے استنباط کیا جاسکتا ہے، جو تحلیل کو ہیجان میں لا کر مخالف تحریک پیدا کر دیتا ہے، اور اس طرح سے جو حیوان سب سے زیادہ عقل ہوگا اسی میں جلی تحریکات بھی سب سے زیادہ ہوں گی۔

اب ہم ذرا تفصیل کے ساتھ انسانی جبلتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اب تک ہم نے جو کچھ تحقیق کی ہے، وہ یہ ہے کہ جو تسویقات دراصل جنلی نوعیت رکھتی ہیں وہ باوجود موجود ہونے کے ممکن ہے کہ کردار کی خود کار قطعیت سے خود کو ظاہر نہ کریں۔ لیکن انسان میں کوئی تسویقات فی الحقیقت موجود ہوتی ہیں، جو کچھ اب تک کہا جا چکا ہے اس کی روشنی میں یہ بات بالکل ظاہر معلوم ہوتی ہے کہ ایک موجود تسویق ممکن ہے، اپنے مسدوس کی موجودگی پر بھی بادی النظر میں بالکل ظاہر معلوم نہ ہو۔ آئندہ حل کر معلوم ہوگا کہ بعض تسویقات ایسے اسباب سے ممکن ہو سکتی ہیں جن کا ہم نے ہنوز ذکر نہیں کیا ہے۔

جہلتوں کی غیر یکسانی کے دو اصول ہیں

اگر کوئی شخص بچہ دہاکہ تیار کرتا ہو تو حیوان کے افعال سے یہ معلوم کرنا بالکل سہل ہو گا کہ اس میں کتنی جہلتیں ہیں۔ وہ ایک قسم کے معروض پر ایک ہی طرح سے عمل کرے گا جس سے اس کی زندگی کو سابقہ ہوتا ہے۔ وہ ایک نوع کی تمام چیزوں پر ایک ہی طرح سے عمل کرے گا۔ اور کل زندگی میں اس کا عمل بالکل غیر متغیر رہے گا۔ اس کی جہلتوں میں رخنے نہ ہوں گے۔ سب کے سب بغیر کسی تغیر و تبدل لباس کے اصلی شکل میں سامنے آجائیں گی۔ لیکن ایسے مجرد حیوانات کا نہیں وجود نہیں اور کہیں بھی جہلی زندگی خود کو اس طرح سے ناپا نہیں کرتی۔ یہی نہیں حالات کے خفیف تغیرات کے معمولی فرق یا عامل کی داخلی حالت کے ادنیٰ تغیر کی بنا پر ایک ہی قسم کی چیزیں مخالف قسم کے ردات کا باعث ہو سکتی ہیں لیکن دو اور اصول بھی ہیں جن کا ہم نے پہلے تذکرہ نہیں کیا ہے ان کے عمل کی بنا پر ایسے نمایاں نتائج پیدا ہو سکتے ہیں کہ ایسے لائق مشاہد جیسے ڈبی۔ اسے اسلڈنگ اور روئینر ہیں وہ بھی ان کو ذہنی ساخت کے اختلافات کہتے ہوئے نہیں جھکتے اور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جہلی شنیر ہی خراب ہو گئی ہے:

یہ اصول حسب ذیل ہیں

(۱) جہلتیں عادات کی بنا پر دب جاتی ہیں۔

(۲) جہلتیں آئی و فانی ہوتی ہیں۔

اگر ان کو پہلے دو اصول کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے (یعنی ایک ہی شے ممکن ہے بہم تسوینات کے ہیجان کا باعث ہو یا ایسی تسوین کی طرف ذہن کو منتقل کر دے) تو ان سے کردار کی معمول سے بہر خلافت و رزنی کی توجیہ ہو جاتی ہے اور ان سے یہ مترشح نہیں ہوتا کہ جن ابتدائی تسوینات سے کردار عالم وجود میں

آتا ہے وہ کسی طرح سے بے قاعدہ ہو جاتی ہیں۔

(۱۶) عادتیں جو جبلتوں کو دبا دیتی ہیں اس کا قانون سب ذیل ہے جب کسی نوع کی اشیاء حیوان سے کسی قسم کا رد عمل ظاہر کرتی ہیں تو اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ حیوان اس قسم کی شے کے دیکھتے ہی اس کی طرف اس طرح سے مائل ہو جاتا ہے کہ اس کے بعد اس قسم کی اور کسی شے پر اس سے رد عمل کا اظہار نہیں ہوتا۔

رہنے کے لئے کسی خاص سوراخ کا کسی خاص جوڑے کسی خاص خوراک لینے کی جگہ کسی خاص قسم کی خوراک کا اور کسی خاص شے کے انتخاب کا میلان ایک عام بات ہے۔ اور یہ ادنی حیوانات تک میں پایا جاتا ہے۔ گھوگھیا اپنی چٹان میں اپنی خاص جگہ پر چھپتا ہے۔ چھینکا سمندر کی تہ میں اپنی محبوب جگہ پر رہتا ہے۔ خرگوش اسی جگہ گھٹا ہے جہاں وہ کھانے کا عادی ہے۔ پرندہ اپنی قدیم شاخ رسی میں گھونسلہ بناتا ہے اور ان میں سے ہر ایک پسند کے اور مواقع سے بے حس کر دیتی ہے اور یہ بے حس ایسی ہوتی ہے کہ اس کی عضو یاتی اس کے علاوہ اور کوئی توجہ نہیں کر سکتے کہ پرانی تحریکات کی عادت نے نئی تحریکات کو دبا دیا ہے۔ اپنے گھروں اور بیسیوں کی ملکیت ہم کو حیرت انگیز طور پر اور لوگوں کی تحسییوں سے بے حس کر دیتی ہے۔ خوراک کے معاملے میں بھی بہت کم لوگ آزاد پسند ہوتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ہم میں سے اکثر ایسے کھانے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس کی ہم کو عادت نہیں ہوتی۔ دور دراز کے مسافروں کے متعلق ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کچھ نہیں جان سکتے۔ وہ ابتدائی تحریک جس سے ہم کو گھر بیسیاں باورچی و اصحاب ملے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی کامیابی کے بعد تھک جاتی ہے اور نئی صورتوں پر رد عمل کی کوئی قوت باقی نہیں رہتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس جمود کو دیکھ کر بنی نوع انسان کا کوئی مشاہد کہہ سکتا ہے کہ بعض اشیاء کی جانب اس میں کوئی جہلی میلان ہوتا ہی نہیں۔ اس کا وجود تھا، لیکن اس کا وجود متفرق طور پر تھا، یا ایک خالص اور سادہ جبلت ہونے کی حیثیت سے اس وقت تک تھا

جب تک عادت قائم نہ ہوئی تھی۔ جب جہلی میلان پر عادت کا قلم لگ جاتا ہے تو یہ خود میلان کے دائرے کو محدود کر دیتی ہے، اور ہم کو عادت کی معروض کے علاوہ اور کسی شے پر رد عمل کرنے سے باز رکھتی ہے۔ اگرچہ اور انشیا ایسی ہوں کہ اگر یہ پہلے آتیں تو ان کا انتخاب ہوتا۔

عادت جبلت کو ایک اور طرح دبا دیتی ہے۔ اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں ایک ہی قسم کے معروضات مخالف جہلی تحریکات کا باعث ہوتے ہیں۔ یہاں ایسا ہوتا ہے کہ کسی جماعت کے فرد کے متعلق جس تحریک پر پہلے عمل ہوتا ہے وہ ہمیشہ کے لئے ہم میں مخالف تحریک کے پیدا ہونے میں مراعہ ہوتی ہے۔ مثلاً جانوروں سے بچہ میں ڈرنے اور پیار کرنے کی دو مخالف تحریکات پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن اگر بچہ کتنے کو پہلے پہل پیار کرنا چاہے اور اس وقت یہ اس کے کاٹنے کو دوڑ پڑے یا کاٹ کھائے، جس سے تحریک خوف شدت کے ساتھ براگھنٹہ ہو جائے گی تو ممکن ہے آئندہ برسوں تک اس میں پیار کرنے کی تحریک پیدا نہ ہو۔ اس کے برعکس بڑے سے بڑے قدرتی دشمنوں کو اگر پہلی بار ہوشیاری کے ساتھ ایک دوسرے کے سامنے لایا جائے تو باہم بالکل دوست ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم کو اپنے چڑیا خانوں میں نظر آتا ہے۔ پیدائش کے بعد فوراً ہی جانوروں کے بچوں میں خوف کی جبلت نہیں ہوتی بلکہ وہ بلا کسی خوف کے اظہار کے آزادی کے ساتھ اپنے آپ کو ہاتھ لگانے دیتے ہیں۔ لیکن اگر ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ وحشی ہو جاتے ہیں اور انسان کو قریب بھی نہیں بٹھکنے دیتے۔ ایڈی رونڈیک کے جنگل کے کسان مجھ سے بیان کرتے تھے کہ اگر گاہن گائے چھوٹ جائے اور جنگل ہی میں بچہ دے اور یہ ایک ہفتے یا اس سے زیادہ مدت تک نہ ملیں تو بڑی دقت پیش آ جاتی ہے۔ بچھڑا اس مدت میں ہرن کی طرح سے وحشی اور تیز رفتار ہو جاتا ہے اور بغیر ایذا پہنچائے ہوئے ہاتھ نہیں آتا۔ لیکن جو لوگ بچھڑوں کی زندگی کے ابتدائی چند روز میں ان کے پاس رہتے ہیں ان سے شاد و ناو رہی وہ اپنے وحشی پن کا اظہار کرتے ہیں کیونکہ اس دقت مانوس

ہونے کا رجحان بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے بچھڑے اجنبیوں سے اس طرح ڈر۔ تے ہیں جیسا کہ ان کو اس حالت میں ڈر ہوتا اگر یہ وحشی رہتے۔ اس قانون کی مرعی کے بچوں سے عجیب و غریب مثال ملتی ہے۔ اس ذیل میں مسٹر اسپیلڈنگ نے جو مضمون لکھا ہے اس سے بہت سے واقعات ملتے ہیں۔ ان چھوٹے چھوٹے جانوروں سے انس اور خوف کی درمخالف جبلتیں ظہور میں آتی ہیں جن میں سے کوئی سی ایک ہی نئے یعنی انسان سے متحج ہو سکتی ہے۔ اگر کوئی مرعی کا بچہ مرعی کی عدم موجودگی میں پیدا ہو۔

”تو یہ بہتر ترک شے کے پیچھے چلنے لگتا ہے۔ ان کی اس وقت صرف بصارت رہبری کرتی ہے۔ ان میں مرعی کے پیچھے گننے کا رجحان کچھ بطبع یا انسان کے پیچھے گننے سے زیادہ نہیں ہوتا۔ مسٹر اسپیلڈنگ کہتے ہیں کہ سادہ لوح دیکھنے والوں نے جب یہ دیکھا کہ ایک دن کے مرعی کے بچے میرے پیچھے پیچھے دوڑ رہے ہیں اور بڑے مرعی کے بچے میلوں میرے ساتھ چلے آتے ہیں تو یہ خیال کرنے لگے کہ ان جانوروں کو میں نے کسی عمل سے اپنے قابو میں کر لیا ہے حالانکہ اس کے سوا حقیقت اور کچھ نہ تھی کہ میں نے ان کو پہلے دن سے اپنے پیچھے لگ جانے دیا تھا۔ ان میں کسی شے کے پیچھے لگ جانے کی جبلت معلوم ہوتی ہے اور کان تجربہ سے پہلے ان کو صحیح چیز کی طرف لگا دیتا ہے“

لیکن اگر انسان پہلے پہل اس وقت سامنے آئے جس وقت کہ جبلت خوف قوی ہوتی ہے تو یہ منظر بالکل الٹ جاتا ہے۔ مسٹر اسپیلڈنگ نے تین مرعی کے بچوں کے سروں پر چار روز تک ٹوپی چڑھائے رکھی اور وہ ان کے طرز عمل کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔

”جب ان کی ٹوپی اتاری گئی تو ان میں سے ہر ایک نے پیچھے دیکھ کر سخت ترین خوف کا اظہار کیا۔ جب میں ان کے قریب آنا چاہتا تھا تو یہ بے تحاشہ دوسری طرف بھاگتے تھے۔ جس میز پر ان کی ٹوپیاں اتاری گئیں تھیں وہ ایک کھڑکی کے مقابل تھیں اور ان میں سے ہر ایک نے جنگلی پرندے

کی طرح کھڑکی سے نکل جانا چاہا۔ ان میں سے ایک کتا بول کے پیچھے بھاگ گیا۔ اور وہاں ایک کونے میں کچھ دیر تک دبکا رہا۔ اس عجیب و غریب وحشت کے معنی کا ہم کچھ اندازہ کر سکتے ہیں۔ لیکن میری غرض کے لئے یہ عجیب واقعہ کافی ہے۔ ان کی ذہنی حالت میں اس قدر نمایاں تغیر ہو جانے کے کچھ ہی معنی ہوں، لیکن اگر ان کی ٹوپیاں ایک روز پہلے انا روئی جائیں، تو یہ مجھے بھاگنے کے بجائے میری طرف بھاگتے یہ تجربہ کا نتیجہ نہیں، بلکہ صرف ان کے اپنے نظامات کے تغیر سے پیدا ہوا ہے۔

ان کا واقعہ انڈی رائڈ ایک کے پھیڑوں کے واقعے کے بالکل مماثل ہے۔ ایک ہی شے کے متعلق دو مخالف جبلتیں یکے بعد دیگرے تیار ہوتی ہیں اگر پہلی جبلت کوئی عادت پیدا کر دیتی ہے تو یہ عادت اس شے کے متعلق دوسری جبلت کے عمل کو دبا دیگی۔ پیدائش کے ابتدائی ایام میں تمام حیوانات غیر وحشی ہوتے ہیں، اس وقت جو عادتیں قائم ہو جاتی ہیں، وہ وحشی بن اور ان جبلتوں کے اثرات کو محدود کر دیتی ہیں، جن کا بعد میں نشو و نما ہو سکتا ہے۔

مسٹر رومینز بعض نہایت ہی عجیب مثالیں بیان کرتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے، جلی رجانا کس طرح سے ایسی عادات سے متغیر ہو جاتے ہیں جن کا ان کے اولین مصروفیات باعث ہوتے ہیں۔ یہ واقعات ان واقعات سے ذرا زیادہ چھپیڈہ ہیں جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، کیونکہ ان میں جس شے پر رد عمل ہوتا ہے، وہ یہی نہیں کہ ایسی عادت پیدا کر دیتی ہے جو اس کے متعلق اور تسویقات کو دبا دیتی ہے، (اگرچہ یہ دوسری قسم کی چیزیں بھی نظری ہوں) بلکہ اپنے خاص عمل سے اس تسوین کی ساخت کو بھی متغیر کر دیتی ہے جس کو درحقیقت پہنچ کرتی ہے۔

ان میں دو مثالیں ایسی مرغیوں کی ہیں جنہوں نے گزشتہ تین سال بطخوں کے انڈے نکالے تھے، اب مرغی کے انڈے نکالتی ہیں ان کو دیکھا گیا کہ اپنے نئے بچوں سے پانی میں جانے کی خوشامد کرتی ہیں اور محبوبی کرتی ہیں،

اور جب یہ پانی میں نہیں جاتے تو حیران ہوتی ہیں۔ ایک اور مرغی کے پیچھے نیولے کے پیچھے لگا دے گئے جن کی مان مرگئی تھی۔ جب تک یہ اس کے ساتھ رہے اس کو لوکرے کے پاس بیٹھنا پڑا کیونکہ یہ مرغی کے بچوں کی طرح سے گشت نہ کر سکتے تھے وہ ان کی آواز پر بھی اسی طرح سے عمل کرتی تھی جس طرح سے اپنے بچوں کے جھباکنے پر عمل کرتی تھی۔ وہ ان کے بالوں میں اپنی چو بیچ سے گنگھی کرتی تھی۔ اور کبھی لوکرے میں بچوں کی لگا لگا ہٹ کو دیکھ کر تھوڑی دیر حیرت سے سوچتی تھی کبھی وہ شور کر کے بھاگتی تھی کیونکہ بچوں نے دودھ کی تلاش میں اس کے کاٹ لیا تھا۔ ایک مرغی نے اٹھارہ ماہ تک ایک مور کے بچے کی پرورش و پرداخت کی اور اس کو لیل مدت میں کبھی اڈے نہ دئے۔ ڈاکٹر وینینز کہتے ہیں اس کو اپنے بچوں کی خوبصورتی پر جو غیر معمولی ناز تھا وہ بالکل مضحکہ خیز معلوم ہوتا تھا۔

(۲) یہ ہم کو قانون لمحیت تک پہنچا دیتا ہے جو حسب ذیل ہے۔ اکثر جلیتیں ایک خاص عمر میں پھولتی ہیں اور بعد میں فنا ہو جاتی ہیں۔ اس قانون کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ کسی ایسی جبلت کے عروج کے دوران میں اس کے نتیجے کرنے والی چیزیں مل جائیں تو اس پر عمل کرنے کی عادت قائم ہو جاتی ہے جو اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب اصل جبلت معدوم ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر ایسی چیزیں نہ ملیں تو اس کی عادت بھی پیدا نہ ہوگی اور ابد ازاں جب حیوان کے سامنے اس قسم کی چیزیں آئیں گی تو وہ اس طرح رد عمل کرنے سے بالکل قاصر رہے گا جیسا کہ وہ جبلت کے ابتدائی زمانہ میں کرتا۔

اس میں شک کہ اس قسم کا قانون محدود ہے۔ بعض جلیتیں بعض کے مقابلہ میں بہت ہی کم آنی ہوتی ہیں۔ بلکہ جو جلیتیں پیٹ بھرنے اور تحفظ ذات کے متعلق ہیں وہ تو بہ شکل ہی کبھی آنی ہو سکتی ہیں۔ بعض جلیتیں کچھ دنوں مردہ ہو جانے کے بعد بھی اسی شدت کے ساتھ نازہ ہو جاتی ہیں مثلاً جنت ہونے اور بچہ پالنے کی جبلت۔ بہر کیف یہ قانون اگرچہ قطعی نہیں مگر عام ضرور ہے اور چند مثالیں اس کے نشا کو بالکل واضح کر دیں گی۔

مذکورہ بالا مرغی کے بچوں اور گوسالوں میں یہ بات بالکل نظر ہر ہے کہ پیچھے گلنے کی جبلت چند روز کے بعد معدوم ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ نکلتے کی جبلت لے لیتی ہے۔ اور انسان کے متعلق ان حیوانات کے طرز عمل کا تقنین ان ایام کے دوران میں ایک خاص عادت کے قائم ہونے یا نہ قائم ہونے سے ہوتا ہے۔ مرغی کے بچے کے پیچھے گلنے کی جبلت کا عارضی ہونا بھی مرغی کے متعلق اس کے طرز عمل سے ثابت ہو جاتا ہے۔ مسٹر اسپیلڈنگ نے چند مرغی کے بچوں کو چند روز بند رکھا۔ اس مدت میں وہ وہ کچھ بڑے ہو گئے، ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں

”جس مرغی کے بچے نے پیدائش کے بعد دس بارہ روز تک مانی کے بلانے کی آواز نہ سنی ہو، اور اس کے بعد وہ اس کو سننے تو اس کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ گویا اس نے نا ہی نہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ اس بارے میں میری یادداشت اس قدر مکمل نہیں ہے، جتنی کہ یہ ہونی چاہئے تھی یا جتنی کہ یہ ہو سکتی تھی۔ بہر حال ایک مرغی کے بچے کا حال اس میں درج ہے جو دس روز کا ہونے کے بعد ماں کے پاس نہ جاتا تھا۔ جب یہ ماں کے پاس لایا گیا تو مرغی اس کے پیچھے ہوئی اور اس نے بہر طرح سے اس کو اپنے پاس بلانے کی کوشش کی۔ لیکن یہ اس کے باوجود اس کے ساتھ نہ ہوا۔ بلکہ گھر کی طرف یا جو شخص بھی اسے نظر آ جاتا تھا اس کی طرف دوڑنے لگتا تھا۔ اگرچہ ویسوں مرتبہ اس کو چھڑی سے اس کی طرف بھگا یا گیا مگر یہ اس کے پاس نہ گیا۔ اس کورات کے وقت ماں کے پاس چھوڑ دیا گیا لیکن صبح کو یہ پھر اس سے علیحدہ ہو گیا۔“

دودھ منہ میں لینے کی جبلت پیدائش کے وقت تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں ہوتی ہے۔ اور اس سے دودھ کے چوسنے کی عادت قائم ہو جاتی ہے جو روزانہ عمل کی بنا پر انسانی بچوں میں ایک یا ڈیڑھ برس جو اس کی معمولی مدت ہے یا اس سے بھی زیادہ رہ سکتی ہے۔ لیکن خود جبلت لمبی و عارضی ہوتی ہے کیونکہ اگر کسی وجہ سے زندگی کے پہلے چند ایام

بچہ کو چچے سے غذا دیجائے تو اس کے بعد اس کو چھاتی سے دودھ پلانا بہت دشوار ہوتا ہے۔ یہی حال بچہ رول کا ہے۔ اگر گائے مر جائے یا اس کے دودھ نہ ہو یا دو تین دن تک دودھ نہ پیئے دے تو جب کسی دوسری گائے کے نیچے ان کو لگایا جائے گا، تو ان کا اس کے ٹھن کو بچڑانا بہت ہی دشوار ہوگا۔ دودھ پینے والے جانوروں کا جس آسانی سے دودھ چھڑا دیتے ہیں (یعنی محض عادت کے خلاف عمل کرنے اور ان کو نئے طریق پر خوراک دینے سے) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ دودھ پینے کی خالص جبلت اس وقت تک بالکل معدوم ہو چکی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ محض یہ واقعہ کہ جھلیں آنی و عارضی ہوتی ہیں اور یہ کہ بعد کی جبلتوں کا اثر پہلی جبلتوں کی عادتوں سے متغیر ہو سکتا ہے، اس سے بہتر توجیہ ہے کہ جھلی ساخت مبہم طور پر بے قاعدہ ہو جاتی ہے۔ میں نے دیکھا ہے کہ ایک کتا اصلبل کے فرنیس پر دسمبر کے مہینہ میں پیدا ہوا۔ چھ مہینے کے بعد اس کو ایک ایسے مکان میں منتقل کیا گیا جس میں بوریا بچھا ہوا تھا۔ یہاں جب اس کی عمر چار ماہ سے بھی کم تھی تو جن چیزوں سے وہ کھیلا کرتا تھا مثلاً دستانہ وغیرہ جب ان سے کھیل کھیل کر تھک جاتا تھا، تو ان کو بورے کے نیچے نہایت عمدگی سے چھپا دیا کرتا تھا۔ بورے کو اپنے اگلے بچوں سے ہٹاتا اور جس چیز کو چھپانا ہوتا تھا اس کو اپنے منہ سے اس جگہ ڈال دیتا، اور پھر پاؤں سے اس کو بورے کے برابر کر دیتا تھا اور آخر کار اس کو وہیں چھوڑ کر چلا جاتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا یہ فعل بالکل عبث تھا۔ میں نے اس کو اس عمر میں چار یا پانچ مرتبہ ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ اس کے بعد پھر اس کو کبھی ایسا کرتے نہیں دیکھا۔ اس حالت میں ایسے اسباب موجود نہ تھے جن سے عادت قائم ہو جاتی۔ اور جبلت کے بعد بھی اس کا عمل باقی رہتا۔ لیکن فرض کرو کہ اگر یہ دستانوں کے بجائے خوراک چھپاتا، اور بورے کے بجائے زمین ہوتی اور اس کو تازہ کھانے کے بجائے سبجوں کی تکلیف اٹھانی پڑتی، تو یہ بات نہایت آسانی سے سمجھ میں

آسکتی ہے کہ اس کتے کو زائد خوراک کے دبا رہنے کی عادت ہو جاتی ہے کہ خوراک دبانے کے میلان کا محض جبلی حصہ جنگلی کتے کی قسم کے جانور میں بھی اسی قدر غرضی نہیں ہوتا جیسا کہ اس کتے میں تھا۔ اسی قسم کی مثال ڈاکٹر ایچ ڈی شملٹ ساکن نیواورلینس نے دی ہے۔

”میں یہاں ایک گلہری کے بچے کی مثال نقل کرتا ہوں جس کو چند سال ہوئے میں نے سدا لیا تھا۔ ان دنوں میں فوج میں طازم تھا۔ جب فرصت ملتی تھی تو میں اس جانور کی عادات و خصائص کا مطالعہ کیا کرتا تھا۔ خزاں کے زمانہ میں سردی کے آغاز سے پہلے جوان گلہریوں کو جتنے اخروٹ ملتے ہیں ان کو یہ علیحدہ علیحدہ زمیں میں دبا دیتی ہیں۔ اخروٹ کو یہ اپنے دانتوں میں مضبوط دبا کر بچوں سے زمین میں گرا کھودتی ہیں۔ پھر پوری طرح خور کرنے کے بعد کوئی دشمن تو قریب نہیں یہ اخروٹ گڑھے میں رکھ کر اوپر سے مٹی ڈال دیتی ہیں۔ یہ کل عمل نہایت سرعت کے ساتھ ہوتا ہے اور ہمیشہ بعینہ ایک طرح کی حرکتیں ہوتی ہیں حقیقت یہ ہے کہ وہ اس کام کو اس خوبی سے انجام دیتی ہیں کہ مجھے اخروٹ کے مدفن کے آثار کا کبھی پتہ نہیں چل سکا۔ اب گلہری کے بچے کا حال سنو۔ اس نے کبھی اخروٹ کو دباتے ہوئے نہ دیکھا تھا۔ ایک روز میں نے دیکھا کہ اس نے پہلے پیٹ بھر کے اخروٹ کھائے اور اس کے بعد ایک کو دانتوں میں دبا کر کان کھڑے کئے اور ہر طرف غور سے دیکھا کہ کوئی قریب تو نہیں ہے۔ یہ دیکھ کر کوئی قریب نہیں ہے اس نے صاف کبل کو بچوں سے نوچنا شروع کیا (جس پر کہ میں بیٹھا اس سے کبل رہا تھا) کہ گویا گرا کھود رہی ہے اور پھر اخروٹ کو لیکر دباننا شروع کیا اور آخر میں تمام وہ حرکات کیں جو گڑھے کے پر کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ اور یہ کل حرکات ہوئیں کیں۔ اس کے بعد یہ کووکر علیحدہ ہو گئی اور اخروٹ کھلا کھلا دیا۔“

اس میں شک نہیں کہ اس قصے سے جملت اور اضطراری حرکت کا تعلق نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ ایک خاص قسم کا ادراک خاص قسم کی

حرکات کا باعث ہوتا ہے اور بس۔ ڈاکٹر شملٹ مجھے الماراع دیتے ہیں کہ وہ کلہری کا بچہ تھوڑے ہی دنوں کے بعد کھو گیا۔ گمان غالب یہ ہے کہ اگر یہ زیادہ عرصہ تک پھریے میں بند رہتی تو یہ بہت جلد انموٹوں کے متعلق اپنی حرکات کو بھول جاتی۔

بلکہ بلا تکلف یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر اس قسم کی متعین کلہری کو ایک عرصہ کے بعد آزاد کر دیا جاتا تو اس میں اپنی نوع کی یہ خاص جبلت کبھی پیدا نہ ہوتی۔ ادنیٰ درجے کے حیوانات کو چھوڑ کر اب انسانی جبلتوں کی طرف

متوجہ ہوتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ جوں جوں انسانی زندگی سن زل ملے کرتی ہے قانونِ طبیعت کی نہایت ہی وسیع پیمانے پر مختلف اغراض و جذبات کے تغیر سے تعدیاتی و تائیدی ہوتی جاتی ہے۔ بچہ کے نزدیک کھیل کہانیاں اور اشیاء کے خارجی خواص کی گھبراہٹ ہی میں زندگی ہے۔ نوجوان شخص کے لئے باقاعدہ قسم کی ورزشیں ناول و سستی راک محبت فطرت سفر جرات و بہادری کے کام سائنس و فلسفہ کا مطالعہ ہی میں زندگی ہے۔ سن رسیدہ انسان کے نزدیک ہر شے کا شوق حکمت علمی و تحصیل دولت ذمہ داری اور کارزار حیات میں خود غرضانہ جوش ہی میں زندگی ہے۔ اگر کوئی لڑکا کھیل کو دیکر عین تنہا رہے اور اسے نہ تو گیند سے کھیلنا آئے نہ کشتی کھینا آئے نہ جاز رانی آئے نہ سوادی آئے نہ برف پر چلنا آئے نہ مچھلی کا شکار آئے اور نہ بندوبست چلانا جاننا ہو تو غالباً وہ تمام عمر بیٹھنے ہی کے کاموں میں صرف کر دے گا۔

اس کے بعد اگرچہ اس کو ان چیزوں کے کھینے کے بہترین مواقع بھی کیوں نہ میر ہوں تو بھی ایک ہی فیصد ہی اس امر کی توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ان کی طرف راغب ہو۔ اس کے بجائے وہ ان کو دیکھے گا اور وہ ابتدائی قدم اٹھانے وقت جھکے گا جو اس کو بچپن میں خوشی سے لبریز کر دیتے۔ جنسی خواہش ایک مدت کے بعد مغفوق ہو جاتی ہے لیکن یہ ایک مشہور بات ہے کہ کسی خاص شخص میں اس کے مخصوص مطالبہ پران عادات پر مبنی ہوتے جو اس کے ہیجان کے ابتدائی زمانہ میں قائم ہو جاتی ہیں۔ اس وقت اگر وہ بری صحبت میں پڑ جاتا ہے

تو تمام عمر خراب رہتا ہے۔ جو لوگ شروع میں باعصمت رہتے ہیں ان کے لئے ساری عمر باعصمت رہنا آسان ہو جاتا ہے۔ عقلی میں بہت بڑی بات اس امر کا لحاظ ہے کہ تعلیم کو اس کے وقت پر دیا جائے۔ ہر مضمون میں طالب علم کے شوق کی موج کو بچھڑانا ہی بڑا کام ہے۔ اسی سے علم حاصل ہو سکتا ہے اور ہنر وری کی عادت پیدا ہو جاتی ہے۔ مختصر یہ ہے کہ شوق کا ایک پتھو کا ملنا ضروری ہے جس کے زور پر انسان آگے بڑھ سکے۔ لڑکوں کو نقشہ نویس مورخ فطرت عالم عضویات و نباتات بنانے کے لئے ایک مبارک سماعت ہوتی ہے اس کے بعد ان کو میکا نیک کے اصولوں اور طبیعیات و کیمیا کے قوانین سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے۔ بعد ازاں ما بعد الطبیعیات تانقی نفسیات مذہبی اسرار سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور سب سے آخر میں معاملات انسانی کے تماشے اور حکمت دنیاوی کے سکھانے کی باری آتی ہے۔ سب چیزوں کے متعلق ہم میں سے ہر ایک کا نقطہ امتلاء بہت جلد آ جاتا ہے۔ اگر مضمون کسی ایسی شخصی ضرورت سے متعلق نہ ہو جو اس کو متواتر تازہ کرتا رہے تو ہمارے خالص علمی شوق کا جوش ٹھنڈا ہو جاتا ہے ہم پر ایک حالت جمود طاری ہو جاتی ہے اور ہم اتنے ہی علم پر اکتفا کر لیتے ہیں جس قدر کہ ہم نے اس وقت حاصل کیا تھا جب اس کے متعلق ہمارا شوق تازہ اور جہلی تھا۔ اور ہمارے ذخیرہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اپنے کاروبار سے علیحدہ لوگ جو تصورات پچیس سال کی عمر سے پہلے قائم کر لیتے ہیں قریباً عمر بھر ان کے یہی تصورات رہتے ہیں۔ وہ کوئی نئی شے حاصل نہیں کر سکتے۔ غیر جانبدارانہ استعجاب ختم ہو جاتا ہے ذہنی راستے متعین ہو جاتے ہیں اور قوت الکتاب جاتی رہتی ہے۔ اگر اکتفا کسی بالکل نئی شے کے متعلق ہم کچھ سیکھ لیتے ہیں تو عدم یقین کی عجیب و غریب حس ہم کو پریشان کرتی رہتی ہے اور ہم کوئی قطعی رائے پیش کرتے ہوئے جھکتے ہیں لیکن جہلی شوق کے دنوں میں جو چیزیں سیکھ جاتی ہیں ان سے ہم کبھی اجنبی نہیں ہوتے۔ ایسا مضمون اگرچہ پوری طرح ہمارے

ذہن میں نہ رہے، لیکن پھر بھی اس سے ایک قسم کا تعلق اور لگاؤ باقی رہتا ہے جس سے ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم کو اس پر قدرت ہے، اور یہ ہم کو اس سے بالکل اجنبی نہیں ہونے دیتی۔ اس اصول کے خلاف جتنے بھی مستثنیات لائے جاسکتے ہیں کچھ اس قسم کے ہیں جن سے یہ اصول اور ثابت ہوتا ہے۔

پس کسی مضمون کی جبلی تیاری کا موقع معلوم کرنا، ہر معلم کا فرض ہے۔ طلبہ کے متعلق یہ ہے کہ اگر کالج کے متعلمین اپنے مستقبل کے علمی امکانات کی غیر محدودی پر اعتماد نہ کریں، اور ان کو یہ یقین دلایا جاسکے کہ طبیعیات معانیات و فلسفہ جو وہ اب حاصل کر رہے ہیں، وہ خواہ بھلا ہو یا برا آخر تک یہی ان کا ساتھ دے گا تو اغلب یہ ہے کہ اس سے ان کا شوق بڑھ جائے۔

جبلتوں کی اس لمحیت سے قدرتی نتیجہ جو نکل سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ اکثر جبلتیں ہم میں اس لئے رکھی گئی ہیں کہ ان سے ہم عادات پیدا کریں، اور یہ غرض جب ایک بار پوری ہو جاتی ہے، تو خود جبلتوں کے باقی رہنے کی کوئی وجہ نہیں رہتی۔ لہذا وہ بتدریج فنا ہو جاتی ہیں۔ یہ امر کبھی جبلت فنا ہو جاتی اور حالات کی بنا پر عادت قائم ہونے کا موقع نہیں ملتا عادات تو قائم ہو جاتی ہے مگر خالص جبلت کے علاوہ اور اسباب اس کے راستہ کو متعین کرتے ہیں اس پر ہم کو متعجب نہ ہونا چاہئے۔ زندگی انفرادی صورتوں کے ناقص تطابق سے پر ہوتی ہے، مگر اس کے انتظامات کچھ ایسے ہوتے ہیں اگر بہ حیثیت مجموعی انواع کا لحاظ کیا جائے، تو یہ بالکل درست ہوتے ہیں۔ اس عام خطرے سے جبلت بھی بری نہیں ہو سکتی۔

مخصوص انسانی جبلتیں

اب ہم اصول کی جانچ اس طرح سے کرتے ہیں کہ زیادہ تفصیل کے ساتھ انسانی جبلتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ان صفحات میں ہم کسی جامع و مانع بحث کا تو دعویٰ نہیں کر سکتے مگر اتنا کچھ

ضرور کہہ سکتے ہیں جس سے مذکورہ بالا تعلیمات زیادہ مناسب روشنی میں واضح ہو جائیں گی۔ مگر ابتداء سوال یہ ہے کہ اشیاء کے اوپر کس قسم کی روات مل کو ہم جملتیں کہہ سکتے ہیں۔ یہ جیسا کہ اوپر کہہ چکے ہیں کہ بے قاعدہ سا اصرار ہے۔ معروضات سے جو حرکات ہمارے اجسام میں پیدا ہوتی ہیں ان میں سے بعض ایسی ہوتی جو خود ہمارے جہام سے متجاوز نہیں ہوتیں۔ اس قسم کے حرکات میں کسی نئی شے کے ادراک پر توجہ کا کلیتہً انہماک یا جہر سے کی خاص ہیئت یا ایک جذبہ کے اثر سے آلاتِ نفس کی خاص کیفیت ہو سکتی ہیں۔ یہ حرکات معمولی اضطرابی حرکات میں ضم ہو جاتی ہیں جیسے گدگدانے پر ہنسنا یا برے ذائقے پر منہ بنانا۔ دیگر حرکات خارجی کو متاثر کرتی ہیں مثلاً جنگلی جانور کو دیکھ کر بھاگنا یا اپنے ساتھی کو جو کرتے دیکھیں اس کی نقل کرنا وغیرہ۔ چونکہ ان دونوں قسم کی حرکتوں میں امتیاز کرنا بہت دشوار ہے اس لئے صفائی کے ساتھ دونوں قسم کی فعلیتوں کو جلی کے پیتے ہیں کیونکہ خاص قسم کے خارجی واقعہ کی موجودگی سے دونوں قسم کی فعلیتیں فطری طور پر پیدا ہو سکتی ہیں۔

پروفیسر پریر اپنی مختصر مگر عمدہ تصنیف میں لکھتے ہیں کہ انسان میں جبلی افعال کی تعداد بہت کم ہے۔ اور جذبہ جنسی کے علاوہ ابتداء سے جوانی کے گزرنے کے بعد ان کا پہچانا مشکل ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس لئے نوزائیدہ اور شیرخوار اطفال اور کم عمر بچوں کے جبلی حرکات کی طرف ہم کو اور بھی زیادہ توجہ کرنی چاہئے۔ یہ امر کہ جبلی افعال بچپن میں نہایت آسانی کے ساتھ پہچانے جاتے ہیں ہمارے اصولِ لحیت اور مکتبہ عادات کے باز رکھنے والے اثر کا معمولی نتیجہ ہے۔ مگر یہ بات ہم کو آئندہ حل کر معلوم ہوگی کہ یہ تعداد میں کم ہونے سے کس قدر دور ہیں۔ پروفیسر پریر بچوں کی حرکات میں تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں تسلیقی اضطرابی اور جبلی تسلیقی حرکات سے اعضاء و جوارح اور آواز کی بے قاعدہ اور بے مقصد حرکات مراد ہیں یہ ادراک کے نتیجہ ہونے سے پہلے ہوتی ہیں۔

اولین اضطرابی حرکات میں سے حسب ذیل ہیں۔ ہوا کے مس ہونے سے رونا، چھینکنا، گنگنا، ناخوشی، ایسا کھاننا، سبکنا، اکھنا، چونکنا، اگر گدگدایا جھجھکایا کان میں پھونکا جائے تو ہاتھ پاؤں مارنا وغیرہ۔

جن حرکات کو بچپن میں جعلی کہتے ہیں ان کا پروفیسر پیریر تفصیل کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ ہر اشنا کردار بھی ایسا ہی کرتے ہیں اور چونکہ ان کے بیانات ایک دوسرے کے مطابق ہیں اور بچپن کے متعلق اور مصنف بھی ایسا ہی کچھ لکھتے ہیں، اس سے میں اپنے نہایت ہی مختصر بیان کو ان کے بیان پر مبنی کرتا ہوں۔

دودھ پینا۔ یہ جبلت سیدائش کے وقت تقریباً مکمل ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ چھاتی کے تلاش کا کوئی خلقی رجحان نہیں ہوتا کیونکہ اس کو بچہ بعد میں اکتساب کرتا ہے۔ یہ تو ہم بیان ہی کر چکے ہیں دودھ چوسنے کی جبلت عارضی ہے۔

منہ میں اگر کوئی شے دیدی جائے اس کا ٹٹنا چبانا دانتوں سے منہ شکر کا چاٹنا تلخی اور شیرینی کو محسوس کر کے خاص خاص قسم کے منہ بنانا تھوکانا۔ کوئی شے اگر ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں کو مس کرتی ہو، اس کو پکڑنا بعد میں جو چیزیں دور سے نظر آتی ہوں ان کے پکڑنے کی کوشش کرنا۔ ایسی چیزوں کی طرف اشارہ کرنا اور ایک خاص قسم کی آواز نکالنا جس سے خواہش کا اظہار ہوتا ہو، جو میرے تین بچوں کے گویائی کی پہلی علامت تھی اور جو دیگر بامعنی آواز سے کئی ہفتے پہلے ہوئی تھی۔

چیزوں کو پکڑ لینے کے بعد منہ تک لیجنا۔ اس جبلت کی ذائقہ کی محسوس رہبری کرتی اور اس کو دہاتی ہے اور یہ کاٹنے چبانے دودھ پکڑنے اور تھوکنے کی جبلتوں اور گنگنے کے اضطرابی فعل کے ساتھ لکڑی کو فرد کو انہی عادات کے قائم کرنے جن پر اس کا فعل مضمر شکل ہوتا ہے اور زندگی کی ترقی کے ساتھ ممکن ہے۔ بتدریج متغیر ہوا اور ممکن ہے کہ نہ ہو۔

جسمانی تکلیف بھوک، الہم اور تنہائی پر رونا۔ توجہ کرنے، پھینکنا یا دوسروں کی ہنسی سے ہنسنا۔ یہ بات بہت ہی مشکوک معلوم ہوتی ہے کہ آیا بہت ہی چھوٹے بچے

خوفناک یا مہیب چہرے سے کوئی جہلی خوف محسوس کرتے ہیں۔ میں نے خود اپنے ایک سال سے کم عمر بچوں کو دیکھا کہ میرے چہرے کے بدلنے سے ان پر کسی قسم کا اثر نہیں پڑا۔ زیادہ سے زیادہ اس پر انہوں نے توجہ یا استعجاب کا اظہار کیا۔ پیر ہونٹ ابھارنے کا ذکر کرتا ہے یہ فعل انسانی بچوں میں توجہ مبذول کرنے کا مظہر اور ممکن ہے کہ اس قدر نمایاں ہو کہ چیمیزی بندر کے اسی قسم کے فعل کو یاد دلاوے۔

انکار کی علامت کے طور پر منہ پھیر لینا۔ یہ حرکت ایسی ہے جس کے ساتھ معمولاً پیشانی پر بل بھی پڑ جاتا ہے کل جسم ایک طرف کو ہٹتا ہے اور سانس کو روک لیا جاتا ہے۔

سر کو سیدھا رکھنا

بیٹھنا

کھڑے ہونا

چلنا۔ بچوں کی ابتدائی حرکات کم و بیش باقاعدہ ہوتی ہیں۔ بعد میں اگر بچہ کو اس طرح سے اٹھایا جائے کہ اس کے پاؤں معلق رہیں تو وہ اپنی ٹانگوں کو یکے بعد دیگرے حرکت دیتا ہے۔ لیکن جب تک چلنے کی تسبیق عصبی مرکوزوں کی فطری تنگی سے بیدار نہیں ہوتی، اس وقت تک بچے کے پاؤں کتنے ہی زمین پر رکھے جائیں اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ ٹانگیں مڑی ہوئی اور نرم رہتی ہیں اور بچوں کے زمین کے مس ہونے پر یہ پنجے کی طرف دبانے کے عضلی انقباضات کی صورت میں رد عمل نہیں کرتے۔ لیکن جو ہنی کھڑے ہونے کی تسبیق پیدا ہوتی ہے بچہ اپنی ٹانگوں کو سخت کرنے لگتا ہے اور جو ہنی وہ فرش یا زمین کو محسوس کرتا ہے ٹانگوں کو نیچے کی طرف کو دباتا ہے۔ بعض بچوں میں یہ حرکت کی پہلی رد عمل ہوتی ہے۔ بعض میں اس سے پہلے گھٹنوں چلنے کی جبلت ہوتی ہے جو جہاں تک میرا تجربہ ہے بہت ہی اچانک طور پر پیدا ہوتی ہے۔ کل تک تو بچہ کو جہاں بیٹھا یا جاتا تھا، وہ تھپلا بیٹھتا تھا۔ آج اس کے لئے بیٹھا رہنا

بالکل ناممکن ہے۔ زمین کو محسوس کرتے رہی ہاتھوں کے بل چلنے کی تسویق اس کو اس قدر بغیر ارگونی ہے کہ وہ سیدھا بیٹھ ہی نہیں سکتا۔ عموماً بازو مہبت کمزور ہوتے ہیں اور مجھوٹا پر شوقی بچہ کہ بنے والا ناک کے بل گر پڑتا ہے۔

طریقہ اس کا اشتغال ان باتوں کی پر و انہیں کرتا، اور وہ چند دن میں کھٹکھٹانے کے بل جو پاؤں کی طرح سے کمرے میں چلنا سیکھ لیتا ہے۔

گھٹائیوں کے بل چلنے میں مختلف بچوں کی لمبائیوں کی وضع میں بہت فرق ہوتا ہے۔ خود میں نے اپنے بچے کو کھٹکھٹوں چلنے میں یہ دیکھا کہ زمین پر اگر کچھ نظر آتا تھا تو اس کو یہ اپنے منہ سے اٹھا لیتا تھا۔ یہ ایسا منظر ہے جو بقول لاکٹر اور دیگر ائمہ ہمز پاؤں کی انگلی سے پکڑنے سے ابتداء کی رحمان کی طرح سے بل کی اس حالت اور ان کی حالت کی یاد کا معلوم ہوتی ہے۔

چلنے کی جبلت بھی اسی طرح سے اچانک ممتنع ہو سکتی ہے اور اس کا کل اثر سب ایک مہنت کے دور میں پورا ہو سکتا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ رفتار میں ایک طرح کا بانڈا پن باقی رہتا ہے۔ انفرادی طور پر مختلف بچوں میں بہت کچھ اختلاف ہو سکتا ہے مگر بہ حیثیت مجموعی یہ کہنا احتیاط کے خلاف نہیں ہے کہ ان حرکی جبلتوں کے نشوونما کی جو کچھ صورت ہے انگریز انتظامی مذہب کے فلاسفہ اس کے بالکل خلاف بیان کرتے ہیں۔

کیونکہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ ابھڑاؤ اور اگالت کے بعض بے قاعدہ حرکات کے ساتھ اور بعض نتیجہ لذات کے ساتھ اختلاف پانے کا نتیجہ ہیں میسٹر میں نے بعض نوزائیدہ بچوں کے بطور عمل کو بیان کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ چال ایک نہایت سرسبز بچہ سے آتی ہے۔ لیکن جو مشاہدہ درج کیا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ قوت شروع ہواے مکمل ہوتی ہے۔ اور جن لوگوں نے نوزائیدہ گوسالوں بھیڑ کے بچوں اور سور کے بچوں کے عمل کا مشاہدہ کیا ہے وہ سب اس بارے میں متفق ہیں کہ ان تمام جانوروں میں کھڑے ہونے چلنے اور منتظروں اور آوازوں کی نقشہ نویسا نہ اہمیت کی ترجمانی کی قوت پیدائش کے وقت

مکمل ہوتی ہے۔ اکثر ایسے بہانوں پر جو چلنے یا اڑنے کی شوق کرنے معلوم ہوتے ہیں ان کا طائر پر فریب معلوم ہوتا ہے۔ ان کے عمل میں جو بے لومنگا بن معلوم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ تجربہ سے کام لیا گیا ہو بلکہ اس کا اشتلاف اور ناکام حرکات کا اثر ان میں ہوا ہے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جانور متعلقہ مکرزوں کی تیاری سے پہلے کام شروع کر دیتا ہے۔ مسٹر اسپلڈنگ کے مشاہدات اس بارے میں بھی ایسے ہی قطعی ہیں جیسے کہ پرندوں کے بارے میں ہیں۔

”وہ کہتے ہیں کہ پرندے اڑنا سیکھتے ہیں۔ دو سال بچے کے میں نے پانچ بے پروں کی ابا بیلوں کو ایک چھوٹے سے کبس میں جو ان کے گھونسلے سے کچھ زیادہ بڑا نہ تھا، بند کر دیا تھا۔ چھوٹا سا کبس جس کے سامنے کا حصہ تاروں کا تھا، گھونسلے کے قریب دیوار میں ٹٹکا تھا۔ اور بچوں کو ان کے ماں باپ تاروں میں سے کھلا دیتے تھے اس قید میں ان کو اس وقت سے رکھا گیا تھا، جب کہ وہ پوری طرح باز و پھیلا ہی نہ سکتے تھے، اور اس وقت تک ان کو رکھا گیا جب ان کے بازو خوب تیار و مضبوط ہو گئے۔ جب ان قیدیوں کو رہا کیا گیا، تو ان میں سے ایک تو ہر چکا تھا۔ باقی چار کچھ بعد دیر سے چھوڑے گئے۔ ان میں سے دو سے تو اڑنے میں محسوس طور پر جھجک ظاہر ہوئی ان میں سے ایک تقریباً نوے گز اڑ کر درختوں میں غائب ہو گیا۔ اور دوسری چیز کی طرف نہیں اڑے۔ حالانکہ ان کے قد و قامت میں اور بڑی ابا بیلوں کے قد و قامت میں کوئی خاص فرق بھی نہ تھا۔ آخر ان میں سے ایک نے تو برآمدے کے گرد چکر لگایا اور دوسری ایک جھاڑی تک اس طرح بلند ہوئی جس طرح کہ بڑی ابا بیلیں ہر ساعت کرتی رہتی ہیں۔ اس گری میں میں نے ان مشاہدات کی تصدیق کی ہے۔ دو ابا بیلیں پھر اسی طرح سے بند کر لی گئیں۔ ان میں سے ایک کو جب چھوڑا گیا تو زمین سے لگی ہوئی ایک یادو گز اڑی۔ اور بیج کے درخت کی طرف چلی گئی اس درخت سے نہایت خوبی کے ساتھ بیج کر نکلی اس کے بعد دیر تک یہ بیج کے درختوں کے گرد چکر کاٹی ہوئی دکھی گئی

دوسری ہوا میں غیر معمولی طور پر اپنے پر بھڑکھڑاتی رہی اور ٹھوڑی دیر میں یہ درختوں میں غائب ہو گئی۔ اسی قسم کے مشاہدات میں نے بچہ کی پڈڑی بیوں کے متعلق کئے ہیں اور ان سے بھی اسی قسم کے نتائج پر تپ ہوئے ہیں۔ اس شہادت کی بنا پر ممکن ہے کوئی شخص انسانی بچہ کے متعلق بھی یقین کوئی کرنے پر مائل ہو جائے۔ اور یہ کہے کہ اگر بچہ کو چلنے کی پہلی تسوینی کے ظاہر ہونے کے بعد دو یا تین ہفتہ چلنے سے باز رکھا جائے (جس کی آسانی کے ساتھ یہ سہیر ہو سکتی ہے کہ دونوں بچوں پر ایک جھوٹا سا ابلہ ڈال دیا جائے) تو اس صورت میں وہ بھی محض محسوس مرکزوں کی تیاری کی بنا پر اسی قدر آسانی کے ساتھ چل سکے گا گویا کیسے کا معمولی عمل اس زمانہ میں ہو گیا جب پاؤں پر ابلہ تھا۔ امید یہ کی جاتی ہے کہ اگر کسی محقق کی بیوی کا ایسی حالت میں انتقال ہو جائے کہ بچہ کی نگرانی و پرورش کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی نہ ہو تو وہ اس خیال کا زندہ معمول پر بہت جلد امتحان کرے گا درختوں جنگلوں کیوں وغیرہ پر چڑھنا ایک نمایاں پہلی رجحان ہے جو چوتھے سال کے بعد تیار ہوتا ہے۔

آواز و تکلم۔ آواز دو طرح کی ہوتی ہے یا تو یہ پر لہن ہوتی ہے یا بامعنی ہوتی ہے۔ پیدائش کے چند ہی ہفتے کے بعد بچہ اپنے جذبات کا سرو ف علت کی صورت میں مانس اندر لیتے اور بار بار نکالتے وقت انہیں کہتا ہے اور تقریباً ایک گھنٹہ تک لیٹے لیٹے فوں فوں فوں فوں کیا کرتا ہے مگر اس نغمہ سرائی کو تکلم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ تکلم بامعنی آواز کو کہتے ہیں۔ دوسرے سال کے دوران میں بامعنی آوازوں کی ایک تعداد بچہ اکتساب کرتا ہے۔ لیکن اصل گویائی کا اس وقت تک آغاز نہیں ہوتا آوازوں کے تسل کرنے کی جبلت نظام عصبی میں پختہ نہیں ہوتی۔ بعض بچوں میں یہ جبلت نظام عصبی میں بالکل اچانک طور پر پختہ ہو جاتی ہے۔ اس جبلت کے تیار ہونے کے بعد گویائی نہایت سرعت کے ساتھ ترقی کر جاتی ہے۔ بچہ جس لفظ کو سنتا ہے۔ اس کی فوراً نقل کرتا ہے۔ اور اس کا بار بار اعادہ کرتا ہے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ

اس کو اپنی اس نئی قوت کے اکتساب پر خوشی ہوتی ہے۔ اس وقت اس سے باتیں کرنا تو بالکل نامکن ہوتا ہے کیونکہ اس کی حالت تو بالکل کوچ کی سے ہوتی ہے وہ جواب تو نہیں دیتا، بلکہ جو کچھ سنتا ہے اس کو دھڑا دیتا ہے۔ مگر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا ذخیرہ الفاظ بہت جلد تر فی کہ جاتا ہے۔ تھوڑا تھوڑا کر کے چھوٹا باتوں کی بات کو سمجھنے لگتا ہے اور اپنی ضروریات و ادراکات کے اظہار کے لئے الفاظ کو جوڑنے لگتا ہے بلکہ سمجھ کر جواب بھی دینے لگتا ہے۔ غیر گویا حیوان سے وہ حیوان گویا بن جاتا ہے۔ اس جبلت کے متعلق وچپ بات یہ ہے کہ اکثر اوقات آوازوں کے نقل کرنے کی تسویق بالکل اچانک پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے پیدا ہونے تک ممکن ہے بچہ اسی طرح گویائی سے عاری رہے جس طرح کہ کوئی اور جانور ہوتا ہے اور چار ہی دن بعد اس کی توانائی اس سمت کی طرف رجوع ہو جائے۔ بچپن کی اثر پذیر عمر میں جو گویائی کی عادتیں قائم ہوتی ہیں وہ اکثر اشخاص میں نہایت ہی اچھ سم کی نئی عادات کی پیدائش کو دبانے کے لئے بالکل کافی ہوتی ہیں۔ غور کے لائق بات ہے کہ جو لوگ کسی غیر زبان کو ابتدائی جوانی کے گزرنے کے بعد حاصل کرتے ہیں ان کا لہجہ ہمیشہ اجنبیوں کا سا ہوتا ہے۔

انقل و تقلید۔ بچے کے پہلے لفظ تو ایک حد تک اسی کے اختراع ہوتے ہیں جس کو اس کے والدین اختیار کر لیتے ہیں اور جن سے جہاں تک ان الفاظ کا تعلق ہوتا ہے کہ ارض پر ایک نئی انسانی زبان بن جاتی ہے۔ لیکن حرکات کے نقل کرنے کی جبلت اصوات سے نقل کرنے کی جبلت سے پہلے پیدا ہوتی ہے۔ پروفیسر پیراپنے بچے کا ذکر کرتے ہیں جو پندرہ مہینے کی عمر میں اپنے باپ کے ہونٹوں کے نقل ہوئے کی نقل کرتا تھا۔ بچپن کی مختلف نقلیں مثلاً روٹی پکانے کی یا بائی بابی کہنے کی یا شمع بجھانے کی نقلیں زندگی کے پہلے سال کے اندر ہوتی ہیں۔ اس کے بعد نقلی کھیلوں کا نمبر آتا ہے مثلاً لکڑی کا ٹھوڑا بنانا یا لکڑی کر سپاہیوں کی نقل کرنا وغیرہ۔ اس کے بعد یہ انسان تقلیدی حیوان بن جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کی تمام تعلیم پذیری اور اس کے تمدن کی کل تاریخ

اسی خصوصیت پر مبنی ہوتی ہے جس کو رقابت رنگ اور حرص کے جذبات قوی کرتے ہیں۔ بنی نوع کے ہر فرد کا اصول یہ ہوتا ہے۔ انسانیت کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہے اسی لئے جب کسی دوسرے شخص سے قوت یا فوقیت کا اظہار ہوتا ہے تو وہ اس وقت تک پیچھے رہے گا جب تک خود اس سے یہ ظاہر ہو جائے کہ قطع نظر اس قسم کی تقلید کے جس کی نفسیاتی بنیاد پیچیدہ ہے۔ ایک نسبتاً زیادہ براہ راست رجحان بھی اس امر کا ہوتا ہے کہ جس طرح سے اور بولیں مجلس مختصر یہ کہ جس طرح سے اور عمل کریں اسی طرح سے ہم بھی کریں۔ اور عموماً آیا کسی شعوری ارادہ کے بغیر ہو جاتا ہے۔ ایک تقلیدی رجحان انسانوں کے بڑے بڑے مجموعوں سے ظاہر ہوتا ہے اس سے بھاگنا مستحکم اور تشدد کی ایسی دیوانہ راز کرکات ہوتی ہیں جس سے بہت ہی کم لوگ ارادی طور پر بچ سکتے ہیں۔ اس قسم کی نقل و تقلید کا مادہ اور اجتماع پسند حیوانوں میں بھی ہوتا ہے اور یہ صحیح معنی میں جبلت ہے کیونکہ یہ عمل کی ایک کورانہ تسویق ہے۔ جو ایک خاص قسم کے اور ایک بعد تلمعاً و لازماً وقوع میں آتی ہے۔ اگر دوسری کو قسم جہانی لیتے ہستے یا کسی طرف دیکھتے یا دوڑتے دیکھیں تو اسی عمل سے خود کو باز رکھنا خاص طور پر دشوار ہوتا ہے۔ سمیریزم کے بعض معمول اپنے مال کو جو جڑیں کرتے ہوئے دیکھتے ہیں خود کو ان کی نقل پر مجبور پاتے ہیں۔ خاص قسم کی نقلوں سے دیکھنے والوں اور نقل کرنے والے کو ایک خاص قسم کی لذت حاصل ہوتی ہے۔ پیشگی تسویق یعنی اپنے کو کچھ اور ظاہر کرنے میں نقل کی اس لذت کا عنصر ہوتا ہے۔ اس کا ایک اور عنصر وہ خاص قوت ہے کہ احساس ہوتا ہے جو اپنی شخصیت کو اس قدر وسعت دینے میں ہوتا ہے کہ اس کے اندر دوسرے شخص بھی داخل ہو جائے۔ چھوٹے بچوں میں بعض اوقات اس جبلت کی کوئی حد نہیں ہوتی۔ میرے ایک بچہ کی تیسرے سال کے سن میں مہینوں یہ کیفیت رہی کہ وہ مشکل سے کسی وقت اپنے آپ میں

جو کام تم اپنے شاگردوں سے کرانا چاہتے ہو اس کو خود کرو اور ان سے محض یہ نہ کہدو کہ اس کو کریں اس کے متعلق باؤمان کی ہینڈ بک ڈراما طبع ۱۹۷۹ء صفحہ ۳۲ دیکھو۔

ہوتا تھا۔ اس کی حالت ہر وقت یہ ہوتی تھی کہ میں تو فرض کرو فلاں ہوں اور تم فلاں ہو، اور کسی فلاں شے ہے پھر ہم یہ کریں گے وغیرہ اگر تم اس کا نام اپنے لیکر پکارتے، تو وہ فوراً کھدیتا کہ میں اپنے نہیں میں تو گیدڑ ہوں یا کالٹھی ہوں یا اور کوئی نام لے دیتا جس کی نقل میں وہ اس وقت مصر و فلسطین ہوتا کچھ عرصہ کے بعد کہ وہ اس تسویق کے اثر سے آزاد ہو گیا مگر جب تک یہ تسویق رہی اس وقت تک یہ تصورات کا خود کار نتیجہ معلوم ہوتی رہی اکثر اس کی طرف اور کائنات سے ذہن منتقل ہوتا تھا، اور اہل حرکی نتائج ظہور میں آتے تھے۔ نقل و تقلید رنگ و رہنمائی میں مل جاتی ہے جو نہایت قوی جبلت ہے اور جمبوٹے بچوں میں خاص طور پر عامل یا کم از کم خصوصیت کے ساتھ نمایاں ہوتی ہے۔ ہر شخص اس کو جانتا ہے۔ دنیا کا کام یہ جبلت انجام دیتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ اگر ہم خود کام نہ کریں تو کوئی اور انجام دے گا اور ہمیں اس کی ہوگی۔ اس لئے ہم اس کام کو کرتے ہیں۔ گو ہر آدمی سے بہت کم تعلق ہے، بلکہ تیزی سے اس کو قریبی تعلق ہے جس پر ہم اب غور کرتے ہیں۔

تیزی بغضہ بڑا ماننا۔ بہت سے امور میں انسان سب زیادہ بغضناک حیوان ہے۔ تمام معاشرتی حیوانوں کی طرح سے بقول فائو سٹ اس کے سینے میں بھی دو جذبے ہوتے ہیں۔ ایک تساری اور کام آنے کا اور دوسرا دشمن اور اپنے مجمعوں کی مخالفت کا۔ اگرچہ معمولاً وہ ان کے بغیر نہیں رہ سکتا، لیکن بعض افراد کا حال یہ ہوتا ہے کہ وہ دونوں میں سے کسی کے ساتھ جتنی رو سکتے وہ ایک قبیلہ میں رہنے پر تو مجبور ہے، مگر جہاں تک اس کے امکان میں ہوتا ہے اس کو یہ فیصلہ کرنے کا حق ہوتا ہے کہ اور کن افراد پر قبیلہ تسل ہوگا۔ بعض تکلیف دہ افراد کے مار ڈالنے سے جو باقی رہ جائیں گے ان کی زندگی تو بہتر ہو جائے گی یا کسی ایسے ہمسایہ قبیلہ جس سے بدلائی کی توقع نہ ہو، بلکہ ہمیشہ مخالفت رہتی ہو جس کے تباہ کر دینے سے کیا مادی طور پر کل قبیلہ کو فائدہ نہ پہنچے گا۔ اسی وجہ سے ہماری قوم کی پرورش خونین گہوارے میں ہوتی ہے۔ یہی انسانی تعلقات کے ناپائیدار ہونے کا باعث ہے، اور جو کل دشمن تھا وہ آج دوست ہو جاتا ہے

اور جو آج دوست ہے وہ کل دشمن ہو جاتا ہے۔ یہی اس واقعہ کا سبب ہے کہ ہم کامیاب خونیوں کے نمائندے اپنے اس پسند محاسن کے ساتھ سیرت کی ان بری خصوصیات کی آگ بھی اپنے اندر دبی رکھتے ہیں جن کی بدولت ہمارے اجداد نے اتنی غارتگیاں کیں دوسروں کو نقصان پہونچایا اور خود محفوظ رہے۔

ہمدردی ایسا جذبہ ہے جس کے جعلی ہونے کے متعلق علمائے نفسیات کے مابین نہایت سرگرم بحث رہی ہے۔ ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی وہی چیز نہیں ہے بلکہ ان عمدہ نتائج کے سرچ اندازے کا نتیجہ ہے جو ہم کو ہمدردانہ فعل سے مرتب ہوتے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ اندازہ ابتداً تو شعوری ہوتا ہے لیکن جوں جوں عادت بنتا جاتا ہے زیادہ غیر شعوری ہوتا جاتا ہے اور آخر کار روایت و استلاف ایسے افعال کے محرک ہو سکتے ہیں جن کو خوری تسویقات سے ممتاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس خیال کے غلط ہونے کے متعلق کچھ زیادہ بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہمدردی کی بعض اشکال مثلاً ماں کو بچے سے جیسی ہمدردی ہوتی ہے یقیناً فطری ہیں اور یہ اس خیال کا نتیجہ نہیں ہوتی کہ بڑھاپے میں اولاد ہم کو کھلائے پلاسے گی بچہ اگر کسی خطرہ میں ہوتا ہے تو ماں سے انداد و مند بداعت اور اندیشہ کی حرکات ظہور میں آتی ہیں۔ جو ان محبوب یاد دوست کو اگر کسی قسم کا نقصان یا گزند پہونچے گا اندیشہ ہوتا ہے تو بھی ہم سے اکثر ایسی حرکتیں ہوتی ہیں جو احتیاط ہو دور اندیشی کے قطعاً منافی ہوتی ہیں۔

یہ سچ ہے کہ ہمدردی قبض ل مل کر رہنے کے واقعہ کا نتیجہ نہیں ہے۔ جو پائے اپنے زخمی رفیق کی مدد نہیں کرتے اس کے برعکس ان کے اس کو مار ڈالنے کا زیادہ قرینہ ہوتا ہے۔ لیکن ایک کتا دوسرے بیمار کتے کو چاٹتا ہے بلکہ اس کے لئے خوراک بھی فراہم کرتا ہے۔ اور بندروں کی ہمدردی کے بہت سے مشاہدے ہوئے ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان دوسروں کی تکلیف یا خطرے کو دیکھ کر براہ راست متاثر ہوتا ہے اور اگر کوئی پیچیدگی یا غلطی نہیں ہوتی تو یہ براہ راست اس کے امدادی افعال کی محرک ہوتا ہے۔ اسی قسم کی ہمدردی میں کوئی بات ناقابل توجیہ یا مرضی نہیں ہے اور نہ اس کے اند کوئی ایسی بات ہے جس سے اس کو میں کے

خیال کے مطابق جنون سے تشبیہ دی جا سکے یا ارادے کے باقاعدہ اخراجات کے مخالف قرار دیا جا سکے۔ ممکن ہے یہ اخراج ہی اور اخراجات کی طرح سے باقاعدہ ہو، اور بے قاعدہ تغیر میں سے انتخاب ہوا ہو، بالکل اسی طرح جس طرح سے معاشرت پسندی اور محبت مادری اسپینسر تک کی رائے میں اس قسم کے تغیرات پر مبنی ہیں۔

یہ سچ ہے کہ ہمدردی خاص طور پر دوسری جبلتوں سے دب جاتی ہے جن کا خو و اس کا بیج باعث ہوتا ہے۔ وہ مسافر جس کی نیک کاری نے مدد کی تھی اس سے راہب اور لیوی کے دل میں جو اس کے پاس سے گزرے تھے ایسا ہی جیسی خوف یا نفرت پیدا ہو سکتی ہوتی کہ ان کی ہمدردی نمایاں نہ ہو سکتی پس یہ بات مسلم ہے کہ عادیین معقول افکار اور نقصان و نفع کے اندازے ممکن ہے یا تو ہمدردیوں کو دبا دیں یا انہیں قوی کر دیں اسی طرح سے جبلت محبت یا نفرت اگر مصیبت زدہ کی نسبت ہوں تو ہمدردی کو قوی و کمزور بنا سکتے ہیں۔ شکار اور جنگ کی جبلت بھی جب شہج ہوتی ہے تو یہ بھی ہمدردی کو قطعاً دبا دیتی ہے۔ یہی انسانوں کے ان مجموعوں کی بے رحمی کا باعث ہوتا ہے جب وہ ایک دوسرے کے پھانے یا تکلیف دینے کے لئے تعاقب کرتے ہیں۔ آنکھوں میں خون اتر آتا ہے اور ہمدردی ر فوج چسکو ہو جاتی ہے۔

جبلت شکار کی اصل بھی ارتقائے نسل کے اندر اسی قدر بعید ہے۔

۱۷ ہمدردی کے متعلق اخلاقیات کی کتابوں میں بحث کی گئی ہے ایک بہت ہی عمدہ باب تھامس فاؤلر کی کتاب پرنسپل آف مارل کے دوسرے حصہ میں باٹ ہے۔

۱۸۔ مجھے اب ایک بہت ہی عام جذبہ کا حوالہ دینا چاہئے جو ان لوگوں میں ہوتا ہے جن کی خود مرانہ پرورش ہوتی ہے خصوصاً دیہات میں ہر شخص جانتا ہے کہ لاکھ کو تیزی مچھلی کیڑے یا کسی دوسرے جانور کو یا پرندے کے گھونسلے دیکھ کر کسی خوشی ہوتی ہے۔ اور اس میں تمام پیچیدہ چیزوں کے ملحدہ ملحدہ کرنے توڑنے کھولنے خراب کرنے کا

تھکار اور لڑائی کی جبلت بہت سے منظر میں ترکیب پاتی ہے۔ یہ دونوں جذبہٴ عصب کے معین ہوتے ہیں۔ اکثر اذہان کو ظلم و ستم کی داستانیں جو مرغوب ہوتی ہیں اسی کی بھی یہ دونوں مجلس باعث ہوتی ہیں۔ جس وقت ہم پر غیظ و غضب طاری ہوتا ہے اس وقت طیش کو اندھا دھند بے لگام چھوڑا ہے (یہ ایسا ہیجان ہے جو انسانی جذبات میں ایک کو چھوڑ کر باقی سب سے قوی ہوتا ہے) کی توجہ صرف اس طرح سے کہ یہ نہایت ہی وحشیانہ قسم کی تسویق ہے اور اس کو عضلی اخراج کی فوری اور شدید رجحانات سے زیادہ تعلق ہوتا ہے بہ نسبت تنہا تجسس۔ یہ کسی ممکن یا اختلاف تصورات کے۔ مین اس کو یہاں اس لئے بیان کرتا ہوں کہ بلاوجہ ہر جمی کو معتمد خیال کیا گیا ہے اور ارباب فکر نے اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ ہماری فطرت کی کوئی اصلی صفت نہیں ہے۔ بلکہ دیگر نسبتاً کم مذموم عناصر ذہن کی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ یہ کام بالکل بیوقوف ہے۔ اگر ارتقا اور بقائے اصلح کا قانون صحیح ہے تو تھکار اور انسانی رقیبوں کی تباہی انسان کے

(مقبیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کیسا شدید رجحان ہوتا ہے اور تیز بول کی ٹانگیں اور پر نونج کر اور کسی نہ کسی جانور کو تکلیف دینے کو کیسا خوش ہوتا ہے۔ اس کو پھٹی ہوئی لذیذ چیزوں کے چرانے کا کس قدر شوق ہوتا ہے، پرندوں کے گھونسلوں پر حملہ کرنے کا خیال اس کے لئے کس قدر شدید کشمکش رکھتا ہے، بلا اس کے اس کے اندھے یا بچے کھانے کی ذرا سی بھی نیت ہو۔ یہ واقعہ عرصہ سے معروف ہے اور معلم روزانہ دیکھتے ہیں۔ لیکن ان تسویقات کی توجیہ جو محض اشتیاء کے ادراک ہوتی ہیں اور اکثر حالتوں میں آئندہ کسی لذت کے حاصل ہونے کا تصور بھی نہیں ہوتا اب تک کسی نے نہیں کی حالانکہ ان کی توجیہ نہایت سہل ہے۔ اکثر حالات میں تو یہ کہا جائے گا کہ لو کا چیزوں کو اشتیاء کی بنا پر توڑتا ہے۔ بالکل صحیح! مگر یہ اشتیاء کہاں سے آتا ہے۔ یہ ہر چیز کے کھولنے اور یہ دیکھنے کی کہ اس کے اندر کیا ہے بے پایاں خواہش کیوں پیدا ہوتی ہے۔ کوکا گھونلے سے اندھے بیکر کیوں برباد کر ڈالتا ہے جب کہ اس کو ان کے کھانے کا مطلق خیال نہیں ہوتا، یہ ایک موروثی جبلت کے اثرات ہیں جو اس قدر قوی ہوتی ہے کہ تینہات اور میزائیں اس کو دوبرہنیں کر سکتے۔

قدیم واصلی افعال میں سے سب سے زیادہ اہم ہو گا جس کی وجہ سے لڑنے اور نجات
 کرنے کی عادت لازماً داخل فطرت ہو جانی چاہئے۔ بعض اور اکات فوراً اور دیگر
 اتنا جات و تعورات کی مداخلت کے بغیر جذبات اور حرکی اخراجات کا باعث
 ہوئے ہیں۔ اور آخر الذکر دونوں کی صورت حال کچھ ایسی ہے کہ یہ دونوں
 بہت ہی شدید رہے ہوں گے، اس لئے جب ان کو کوئی رکاوٹ پیش نہ آئی ہوگی
 تو یہ غایت درجہ لذت بخش ہوتے ہوں گے۔ چونکہ انسانی خواہ مخواہی انسانوں
 کی فطرت کا اس قدر قدیم جزو ہے اسی وجہ سے ہم اس کی جنگی نہیں کر سکتے خصوصاً
 جب دلچسپی لڑائی یا ہتھیار ہو لیہ

۱۔ حیوانی تاریخ اور ارتقا کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ بات تعجب خیز معلوم نہیں ہوتی ایک
 بہت ہی خاص شے یعنی خون ایک بہت ہی خاص دلچسپی اور تہیجان پہ متوجہ بن جانی چاہئے تھی۔
 اس کے دیکھنے سے لوگوں کو غش آنا عجیب بات ہے۔ اس سے کم تعجب خیز بات یہ ہے کہ
 ایک بچہ خون کو پینا ہوا دیکھ کر چا تو لگ جانے کے احساس سے زیادہ غور زوہ
 ہو جاتا ہے سینک دار مویشی اکثر اگرچہ حیثیت نہیں (خون کی بو سے بہت شدت سے بھڑکتے
 ہیں۔ بعض غیر معمولی انسانوں میں اس کے دیکھنے یا اس کے خیال سے ایک مرضی لطیف
 محسوس ہوتا ہے۔ تب اور اس کا باپ ایک روز شام کے وقت ہمارے کے یہاں
 تھے، سب کے کاٹے وقت اس کے باپ کے اتفاقاً زور سے چا تو لگ گیا اور خون بہت
 تیزی سے بہنے لگا۔ اس کو دیکھ کر ب پریشان اور چین ہو گیا اور اس کا چہرہ زرد ہو گیا۔
 اس کے طرز عمل میں خاص قسم کی تبدیلی پیدا ہوئی۔ اس واقعہ سے لوگ پریشان کہ وہ گھر سے
 نکلا اور قریب کے کھیت پر پہنچ کر اس نے ایک گھوڑے کا گلہ کاٹ کر اس کو مار ڈالا۔
 ڈاکٹر ڈی۔ ایچ ٹیو کے اس شخص کی حالت پر تبصرہ کرتے ہوئے (جرنل آف نٹل سائنس اکتوبر ۱۸۸۵ء)
 کہتے ہیں کہ وہ خون کو دیکھ کر متاثر ہو گیا تھا۔ اور اس کی پوری زندگی بزدلانہ جبر حیوان کا
 ایک سلسلہ تھی۔ اس میں ذرا شک نہیں کہ بعض افراد خون کو دیکھ کر لذت اندوز ہوتے ہیں
 ہم اس کو جنون خون کہہ سکتے ہیں۔ ڈاکٹر سیونج نے تعلیم کے اسپتال میں فرانس
 کے ایک شخص کو داخل کیا تھا جس کی دیوانگی کی علامت سے ابتدائی علامت خون کی پیاس تھی

چنانچہ روشی خاٹکا لڈ کہتا ہے کہ خود بہارے دوستوں کے مصائب میں کوئی جزو ایسا ہوتا ہے جو بہارے لئے قطعاً ناگواری کا باعث نہیں ہوتا۔ امن و امان کا علمبردار جب اخبار کے کالم کی چوٹی پر ہوا دینے والی قصاصات جلی حروف میں لکھی ہوئی دیکھتا ہے تو وہ بھی ایک لمحہ کے لئے بہیمیت سے لطف اندوز ہوتا ہے اور جوش کی ایک سنسنی جسم میں سے گزر جاتی ہے۔ غور کرنے کے لائق بات ہے کہ بازار میں اگر کوئی جھگڑا ہو جائے تو لوگ کس طرح سے ہجوم کرتے ہیں۔ دیکھو سال بھر میں ایسے لوگ کس کثرت سے ریو اور خریدتے ہیں جن میں سے ہزار میں سے ایک بھی کبھی ان کے استعمال کرنے کی حقیقتی نیت نہیں رکھتا۔ مگر جن میں سے ہر ایک کے وحشیانہ احساس میں ہتیار کا دستہ پھیلنے والے وقت ایک خوشگوار گدگد ہی ہوتی ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ میں ایک خطرناک قسم کا گاہک ہوں گا۔ اس ذیل مجمع پر نظر ڈالو جو ہر مشت زن اور گمبھاز کے جلو میں چلتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک یہ خیال کرتا ہے کہ اس میں بہیمیت و وحشت کا کچھ حصہ ادھر بھی شعلہ ہو تا ہے اور وہ اس کی تشاہد سے لذت اندوز ہوتا ہے اور اس کی تکالیف سے محفوظ رہتا ہے۔ افغانی گولہ بازی میں فریقین کی طرف سے پہلے جو وار ہوتے ہیں ان سے ایک مہذب تماشا کی طرح طبیعت خراب ہو جاتی ہے مگر بہت جلد اس کے خون میں ایک فریق کی حمایت کا جوش پیدا ہوتا ہے اور پھر فوراً یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ دوسرے فریق کو جتنی بھی مار پڑے تنہا ہی ہے۔ بغض ادنیٰ اور غمخو ط اشخاص کے خونین افسانوں پر پردہ ڈال دو اور نیز اس وحشت و بربریت پر

(بقیہ حاشیہ گزشتہ) جس کے دور کرنے کی وہ پیرس کے ایک مبلغ میں جایا کرتا تھا جس آدمی کا واقعہ میں نے بیان کیا ہے وہ بھی خون کو دیکھ کر کسی طرح سے خوش ہوتا تھا، لیکن اس پر اس جنوں کا دورہ شدت سے نہ ہوا تھا۔ خون کے دیکھنے سے اس کو واضح طور پر خوشی ہوتی تھی اور کسی وقت بھی خون سے اس کی فطرت کے بدترین عناصر براگھٹت ہو جاتے تھے۔ ایسی مثالیں بھی آسانی سے یاد آجائیں گی جن میں قاتلوں نے بلاشبہ مجنون) اس انتہائی لذت کو بیان کیا ہے جو ان کو بچوں کے گرم خون کو دیکھنے سے محسوس ہوتی ہے۔

جو ایک خاصے مہذب آدمی میں ہیجان کے اندر اس وقت آسکتی ہے جب (مثلاً ایک شیر کو لوٹے وقت) در حصول فتح کا ہیجان اور قتل و غارت کی اچانک فرصت اور جمع کی غارت گری کے اثر اور قتل کرنے اور بازی لیجانے کی تسوین سے مل جل کر اندھا دھند قتل و خوریزی کی کورانہ جہالت کو سیر کرنے اور انتہا کو پہنچا دینے کا شوق ہوتا ہے۔ ہرگز نہیں! جو لوگ اس کی توجیہ کو اوپر سے نیچے کی طرف لاتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہ کیفیت فتح کے نتائج سے پیدا ہوتی ہے جن کا سرعت کے ساتھ انتہا ہوتا ہے اور ان خوشگوار عواطف کا نتیجہ ہے جن کا ان سے منسلک میں اختلاف ہوتا ہے انھوں نے اس صورت حال کا غلط اندازہ کیا ہے۔ ہماری وحشت و بہمت کو لانہ ہوتی ہے اور اس کی توجیہ صرف اسفل سے ہو سکتی ہے۔ اگر ہم اس کا اپنے سلسلہ توارث میں پتہ لگا سکتے تو ہم کو معلوم ہوتا کہ جوں جوں ہم پیچھے ہٹتے جاتے ہیں یہ سبکی اضطرابی رد عمل کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس کے ساتھ خالص اور بلا واسطہ جذبہ بھی بنتا جاتا ہے جیسا کہ یہ ہے۔

بچپن میں یہ ایسی صورت اختیار کرتا ہے۔ بچے جو ٹڈوں اور تیریلوں

لے۔ "باجیوئل ایک تیندوے کے ساتھ لڑکنا ہوا ایک گھڈ کے کنارے تک پہنچتا ہے وہاں اس کا سر اتفاقاً درندے کے منہ کے کھل جانے کی وجہ سے چھوٹ جاتا ہے۔ اور وہ انتہا درجہ کی کوشش کر کے جانور کو گھڈ میں دھکیل دیتا ہے۔ وہ اس حالت میں اٹھتا ہے کہ اس کو آنکھوں سے کچھ دکھائی نہیں دیتا منہ سے خون تھوکر رہا ہے اور کچھ نہیں جانتا کہ صورت حال کیا ہے۔ اس کو صرف ایک چیز کا خیال ہوتا ہے کہ وہ غالباً ان زخموں سے جانبر نہ ہوگا، گرمی سے پہلے تیندوے سے انتقام لے لینا چاہئے، وہ ہم سے بیان کرتا ہے کہ مجھے اپنی تکلیف کا خیال نہ تھا، انتہائے غضب میں میں نے اپنا شکاری پاقونہ لا اور یہ تو معلوم نہ تھا کہ اس درندے کا کیا ہوا میں نے اس کی ہر جگہ کھنکھش کے جاری رکھنے کے لئے تلاش کی۔ اس حالت میں عربوں نے اپنے پہنچنے پر مجھ کو پایا۔"

کی ٹانگیں اور پر فوج دیتے ہیں اور جو منہ لک پاتے ہیں اس کی اوج گوج نکالنے بغیر نہیں رہتے، ان کو اس بات کا مطلق خیال نہیں ہوتا۔ یہ جانوران کے ہاتھوں میں ایک دلچسپ مشغولہ کی شکل پیدا کرتے ہیں اور ان کو اس پر عمل کرنا ہوتا ہے ان کی حالت اس شیطان لڑکے جیسی پو میراچ کی سی ہوتی ہے جس نے ایک چھوٹی بچی کا ٹکڑا کھنکھنایا دیکھنے کے لئے کاٹ دیا تھا کہ گلا کھنکھنے وقت وہ کیا کرے گی۔ اس تسویتی کے معمولی محرک بڑے چھوٹے کل حیوان ہوتے ہیں جن کے متعلق مخالف عادت قائم نہیں ہوتی نیز کل وہ انسان ہوتے ہیں جن میں ہم اپنے طرف ایک خاص قسم کی نیت محسوس کرتے ہیں اور ایسے انسانوں کی ایک بڑی تعداد ہوتی ہے جو ہم کو اپنی نظر چال یا اپنی زندگی اور کسی واقعہ سے جس کو ہم ناپسند کرتے ہوں متفرک کر دیا ہو۔ ہمدردی اور اسے خیال سے دب جانے کی بنا پر جو مخالف قسم کی تسویقات کو بروئے کار لاتا ہو، مہذب آدمی اپنی غیظی جبلتوں پر بالکل قدرتی انداز میں رد عمل کرنے کی عادت کو بیٹھتے ہیں۔ اور ان کو صرف غصہ کا ایک سرسری احساس ہو جاتا ہے جس کے ساتھ خفیف جسمانی مظہر ہوتا ہے اور بس یہی ان کے جسمانی مقابلہ کی حد رہ جاتی ہے۔

مگر اس قسم کا احساس بہت سی چیزوں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ بے جان چیزوں دنائے کے مجموعوں ناپسندیدہ کھانوں سے لطیف مذاق اور چڑچڑ سے مزاج کے آدمیوں میں حقیقی غصے کے پیمانہ نمودار ہو سکتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ عورتوں میں مردوں کی نسبت تیزی و تندہی کم ہوتی ہے۔ اس فرق کا تعلق تسویتی کے محرک تاج کی وسعت سے ہے اس کی تعداد وقوع سے نہیں ہے۔ عورتیں مردوں کی نسبت جلد برامائیتیں اور غضب آلود ہو جاتی ہیں لیکن ان کا غصہ خوف اور ان کی فطرت کے دیگر اصول سے دب کر باتوں سے گذر کر لاتوں کی شکل اختیار نہیں کرتا۔ شکار کی اصلی جبلت ان میں مردوں کی نسبت یقیناً کم ہوتی ہے۔ آخر لہذا کہ جبلت بعض خاص چیزوں کی عادت سے محدود ہو جاتی ہے جو جائزہ قسم کا شکار اور تکمیل ہو جاتی ہیں اور دوسری چیزوں کی طرف اکتفا نہیں کیا جاتا۔ اگر شکار کی جبلت سے بالکل کام نہ لیا جائے

تو ممکن ہے کہ یہ بالکل مر جائے اور ایک شخص کے اگرچہ ایک وحشی جانور کا مار ڈالنا امکان میں ہو کر پھر بھی ممکن ہے کہ وہ اس کی جان بخشی کر کے خوش ہو۔ اس قسم کے لوگ اب بڑھتے جا رہے ہیں مگر اس میں شک نہیں کہ فضل فطرت کی نقصان میں اس قسم کا آدمی ایک قسم کا اخلاقی ہیویولی ہی معلوم ہوگا۔

خوف ایسا رسول ہے جو انہیں معروضات سے پیدا ہوتا ہے جن سے درندگی اور خو خوراری پیدا ہوتی ہے۔ جنہی حرکیات میں ان دونوں کا مقابلہ خالی از لچسپی نہیں۔ ہم دہرتے ہیں اور جو چیز ہم کو مار سکتی ہے اس کا مار ڈالنا بھی چاہتے ہیں اور یہ مسئلہ کہ ہم ان دونوں تحریکوں میں سے کس پر عمل کریں گے عموماً اس خاص واقعے کے ان ہم پہلو امور میں سے کسی ایک امر سے طے ہوتا ہے جن سے متاثر ہونا اعلیٰ ذہنی مخلوقات کی نشانی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے رد عمل میں ایک طرح کا عدم متیقن پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ عدم متیقن ایسا ہوتا ہے جو اعلیٰ لمبقتہ کے حیوانات اور انسانات دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کو اس امر کا ثبوت نہ سمجھنا چاہئے کہ انسان ادنیٰ حیوانات کے مقابلے میں کم جملیتیں رکھتے ہیں۔ خوف کے مقابلہ جہانی بہت پر از و مہیاں ہوتے ہیں اور اس معاملہ میں چرخ اور غصہ کے برابر ہے۔ یہ تینوں جذبے ایسے ہیں جو سب سے زیادہ مہیاں پیدا کرتے ہیں۔ حیوانیت سے انسانیت کی جانب بڑھتے ہوئے یہ خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے کہ خوف کے خاص خاص مواقع کم ہوتے جاتے ہیں۔ بالخصوص مہذب زندگی میں تو یہ بات آخر کار ممکن ہو گئی ہے کہ لوگوں کو گھوارہ سے گورنگ کی حقیقتیں خوف کی تکلیف کا تجربہ نہیں ہوتا۔ ہم میں سے اکثر کے لئے خوف کے معنی سمجھنے کے لئے کسی ذہنی مرض میں مبتلا ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی لئے اس قدر اندھا و ہندامید افزا فلسفہ اور مذہب کے عالم وجود میں آنے کا امکان ہوتا ہے۔ شدائد حیات کی مثال اس کہانی کی سی ہو جاتی ہے جس کے الفاظ تو بہت موثر ہیں مگر معنی سے معرا ہے۔ ہم جیسی کوئی شے درحقیقت شیر کے منہ میں ہو سکتی ہے ہم کو اس کے متعلق بہت شک ہوتا ہے اور

اس سے ہم یہ نتیجہ نکالے ہیں کہ جن خوفناک تکالیف کا ذکر ہم سن رہے ہیں اس کی حالت اس رنگین پردے سے زیادہ نہیں جو ہمارے کمروں میں لٹکایا جاتا ہے جن میں ہم اپنے اور دنیا کے ساتھ اس قدر عیش و آرام کے ساتھ سوتے ہیں۔ اب جو کچھ بھی ہو گا اس میں شک نہیں کہ خوف ایک حقیقی جبلت ہے اور جہالتوں میں سے جن کا انہارا انسانی بچوں سے بہت ہی ابتدائی عمر میں ہوتا ہے شور خصوصیت کے ساتھ اس کو پیدا کرتے ہیں۔ جو لڑکا گھر میں پرورش پاتا ہے اس کے لئے باہر کی دنیا کے اکثر شور بے معنی ہوتے ہیں۔ وہ اس کو محض چونکا دیتے ہیں۔ اس کے بارے میں ایک عمدہ مشاہدہ ایم پیرز کا بیان نقل کرتا ہوں۔

تین ماہ سے لیکر دس ماہ تک کے بچے بھری ارتسامات سے اس قدر نہیں ڈرتے جتنا کہ سمعی ارتسامات سے ڈرتے ہیں۔ بلیوں میں پندرہ دن کے بعد اس کے برعکس حالت ہوتی ہے۔ ایک بچہ ساڑھے تین ماہ کا ہو گا آگ لگی ہوئی تھی شعلے بلند تھے دیواریں گر رہی تھیں۔ ان چیزوں کے درمیان اس سے نہ تو حیرت کی علامات ظاہر ہوئیں اور نہ خوف کی بلکہ وہ جو عورت اس کو لئے ہوئے تھی اس کی گود میں ہنستا رہا۔ حالانکہ اس کے والدین آگ بجھانے میں مصروف تھے۔ گر آگ بجھانے والے قریب آ رہے تھے۔ ان کے نقاروں اور پیٹوں کی آواز سے وہ چونک پڑا اور رونے لگا۔ اس عمر کے بچے کو میں نے شدید سے شدید بجلی کی چمک سے بھی ڈرتے نہیں دیکھا۔ مگر گرج کی آواز سے بنے بچوں کو ڈرتے دیکھا ہے لہذا جس بچے کو ابھی کچھ تجربہ نہ ہوا ہو اس پر خوف آنکھوں کے ذریعہ سے نہیں بلکہ کانوں کے ذریعہ سے طاری ہوتا ہے۔ یہ ایک قدرتی بات ہے کہ جن جانوروں میں قدرت نے یہ انتظام رکھا ہو کہ وہ خطرے کو دور سے محسوس کر لیں ان کے اندر یہ صورت حال ممکن ہے کہ الٹ جائے یا مختصر ہو جائے۔ اسی وجہ سے اگرچہ میں نے آدمی کے بچہ کو اس سن میں آگ سے ڈرتے ہوئے نہیں دیکھا مگر کہتے کہ بچوں کی بچوں مرغی اور دیگو پرندوں کے بچوں کو اس سے ڈرتے ہوئے دیکھا ہے۔ چند ماہ ہوئے کہ مجھے ایک گمشدہ بلی تقریباً ایک سال عمر کی ملی۔ چند ماہ بعد جب موسم سرما کا آغاز ہوا تو میں نے اپنے دارالمطالعہ میں جس میں کہ وہ رہتی تھی آگ روشن کی۔

تو اس وقت جب اس کی عمر چھ اور آٹھ ماہ کے درمیان تھی۔ دوسری بار جب کہ اس کی عمر کوئی ڈیڑھ سال کی تھی۔ پہلی دفعہ تو اس نے فوراً پکڑ لیا۔ اور باجوہ دیکھ مینڈک چھوٹنے کی کوشش کر رہا تھا، اس نے اس کے سر کو اپنے منہ میں لے لیا۔ پھر اس نے اس کو اپنے سینہ پر چھوڑ دیا، اور یہ چلتا چلتا اس کے چہرے پر آگیا اور اس نے خوف کی کوئی علامت ظاہر نہ کی۔ لیکن دوسری بار اگرچہ اس نے اس درمیان میں کوئی مینڈک نہ دیکھا تھا، اور نہ اس دوران میں مینڈکوں کے متعلق کوئی قصہ سنا تھا، بہت ہی کچھ بیاہاکہ وہ اس کو چھوئے گا اس نے نہ چھو نہ اٹھا نہ چھوا۔ ایک اور بچے نے جس کی عمر کوئی سال بھر کی ہوگی، بعض بہت بڑی کڑیوں کو اپنے ہاتھ میں لے لیا تھا اب وہ ڈرتا ہے کہ اس اثنا میں اماؤں اور آیاؤں کی تعلیم اثر کرتی رہی ہے۔ میرے ایک اور بچہ کا ذکر ہے کہ جس روز سے وہ پیدا ہوا اس روز سے آٹھ ماہ تک وہ گھر کا پلا ہوا کتا دیکھتا تھا اور اس سے خوف کی علامت ظاہر نہ ہوتی تھی۔ اس کے بعد دفعہ ایسا ہوا کہ جلیبت ایسا نک ترقی کر گئی اور اس شدت سے کہ اس کی شناسائی بھی اس کو نہ دہائی جب کبھی کتا میرے کمرے میں آتا تو وہ فوراً جیٹنے لگتا۔ اور بہت دنوں تک یہ اس کو چھوتے ہوئے ڈرتا تھا۔ یہ کہنا تو بالکل غیر ضروری ہے کہ کہنے کے عمل کو اس انقلاب میں کوئی دخل نہ تھا۔

پریر ایک بچہ کا ذکر کرتا ہے جو سمندر کو دیکھ کر خائف ہو کر بیٹھنے لگتا تھا۔ بچپن میں تنہائی سے بڑا ڈر لگتا ہے۔ اس کی غایت بالکل ظاہر ہے جس طرح سے بچہ کے جاگنے اور اپنے آپ کو تنہا پا کر بیٹھنے کی وجہ ظاہر ہے۔

سیاہ چیزیں اور خصوصاً تاریک مقامات سوراخ غار وغیرہ خاص قسم کا ہولناک خوف پیدا کرتے ہیں۔ ان قسم کے خوف کی اور تنہائی اور کم ہو جانے کی کے ڈر کی توجیہ ایک طریق پر کی جاتی ہے۔ اشنا ڈر کہتا ہے۔ ”یہ واقعہ ہے کہ انسان خصوصاً بچپن میں کسی تاریک غار یا گھنے جنگل میں جاتے ہوئے ڈرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ خوف ایک حسد تک تو اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ ممکن ہے ان مقامات پر خطرناک حیوانات ہوں اور یہ شبہ ان کہانیوں سے پیدا ہوتا ہے جو ہم پڑھتے اور سنتے ہیں، مگر اس کے

برعکس اس امر کے متعلق یقین رہے کہ کسی خاص ادراک پر اس خوف کا ہونا براہ راست میراث میں بھی طلب ہے۔ جن بچوں کے کانوں تک بھوت پریت کے افسانے نہیں بھی پہنچتے وہ بھی اگر تاریک مقام میں لائے جاتے ہیں تو خوف زدہ ہوتے اور مچھتے ہیں خصوصاً اس حالت میں جب کہ وہاں سے آوازیں بھی آتی ہوں۔ بڑا آدمی بھی اپنے اندر اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے کہ شب کے وقت اگر جنگل میں تنہا ہو تو ایک طرح کی ہیبت اس پر طاری ہو جاتی ہے اگرچہ اس کو اس امر کا یقین ہو کہ اس مقام پر ذرا سا بھی خطرہ نہیں ہے۔

اس قسم کا خوف اکثر لوگوں کو تاریکی کے عالم میں اپنے گھروں میں ہوتا ہے۔ لیکن تاریک غار یا جنگل کے خوف سے اس کو کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ اس قسم کے جملی خوف کی توجیہ کرنا کچھ دشوار نہیں۔ بات یہ ہے کہ ہمارے وحشی زمانہ کے اجداد کو غاروں میں خطرناک بہائم خصوصاً دھچھوں کا سامنا ہو جایا کرتا تھا۔ یہ جانوران پر حملہ آور ہوا کرتے تھے۔ اور حملہ خصوصیت کے ساتھ شب کے وقت جنگل میں ہوا کرتا تھا اسی وجہ سے تاریکی غاروں اور جنگلوں کے مابین ایک غیر متشکک اختلاف قائم ہو گیا ہے جو توارث کے ذریعہ سے ہم تک پہنچا ہے۔

بلند مقامات سے ایک خاص قسم کا چکرارینے والا خوف پیدا ہوتا ہے اگرچہ اس میں بھی افراد میں باہم بحد اختلاف ہوتا ہے۔ حرکی تسوئیقات کی قلعہ کو رانہ جملی نوعیت اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ یہ تقریباً ہمیشہ بالکل غیر معقول ہوتی ہیں اور عقل ان تسوئیقات کے دبانے سے بالکل عاجز ہوتی ہے۔ یہ بھی سمندری دوران سر اور شوق موسیقی کی طرح سے نظام عصبی کے عوارض میں سے ہیں جس کی غایت کے متعلق قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ مذکورہ بالا خوف میں افراد میں باہم اس قدر اختلاف ہوتا ہے کہ اس کے فوائد سے زیادہ اس کے اثرات نمایاں ہوتے ہیں اس وجہ سے یہ معلوم ہونا دشوار نظر آتا ہے کہ یہ جبلت منتخب کیونکر ہو سکتی ہے۔ تشریحی اعتبار سے تو انسان بلند مقامات پر چڑھنے کے لئے سب زیادہ موزوں حیوان ہے۔ اس اختلاف کی نفسی اعتبار سے جو بہترین تعریف کی جاسکتی ہے وہ متوازن دماغ ہے۔ جب

گرنے کا خوف مطلق نہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ خوف ایک حد سے آگے ہو تو خوف کی علت بہت ہی مشکوک معلوم ہوتی ہے۔ پروفیسر میو اپنی دلچسپ تصنیف لاپورا میں (جس کا فرانسیسی میں ترجمہ ہو چکا ہے) کے آخر میں یہ کہتے ہیں کہ اس کے بہت سے مظاہر کو مفید ہونے کے بجائے مرضی خیال کرنا پڑتا ہے۔ اکثر مقامات پر عین بھی یہی راستہ ظاہر کرتا ہے۔ اور میرے خیال میں، ہر صاحب فکر پہلی نظر میں بغیر کسی تعصب کے یہی رائے قائم کرے گا۔ اس میں شک نہیں کہ تھوڑا سا ڈر ہم کو اس دنیا کے لئے زیادہ موزوں کر دیتا ہے جس میں کہ ہم رہتے ہیں لیکن اشتداد خوف یقیناً مفسر ہے۔

غیر طبیعی اشیا کا ڈر بھی خوف کی ایک قسم ہے۔ اس کو سچ مچ کے بھوت پریت کے علاوہ اور کسی سبب سے منسوب کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن مجالس نفسی کے باوصف عقلیات بھوت پریت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں اس لئے ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعض غیر طبیعی عوامل کے تصورات حقیقی حالات کے ساتھ اختلاف پا کر ایک خاص قسم کی دہشت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس دہشت کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خاص قسم کی سادہ و مبہنتوں سے مرکب ہوتی ہے۔ بھوت کے خوف کو انتہا تک پہنچا دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بہت سے معمولی عناصر جمع ہوں مثلاً تنہائی سار کی نامائوس آوازیں خصوصاً خوفناک آوازیں متحرک اشکال جو کچھ نظر آتی ہوں اور کچھ نظر نہ آتی ہوں۔ یا اگر پوری طرح سے نظر آتی ہوں تو بہت ہی ڈراؤنی ہوں اور امید کی پیہم خلاف درزیاں ہوتی ہیں۔ یہ آخری جزو ذہنی اور بہت ضروری ہے۔ یہ دیکھ کر کہ ایک عمل جس سے ہم واقف ہیں صریحاً ایک غیر معمولی مشکل اختیار کئے جا رہا ہے ہمارا خون ابلنے لگتا ہے۔ یہ دیکھ کر ہر شخص کے قلب کی حرکت رک جائے گی کہ جس کو سہی پر وہ بیٹھا ہے وہ خود بخود حرکت کر رہی ہے۔ بد اسرار اور غیر معمولی امور کو ادنی حیوان بھی اسی قدر محسوس کرتے ہیں جس قدر کہ ہم خود۔ میرے دوست مسٹر ڈبلیو کے بروکس بیان کرتے تھے کہ میں نے ایک بار ایک بڑے سے حملہ کئے کو اس طرح ڈرتے دیکھا کہ گویا اس کو مرگی کا دورہ ہو گیا ہے۔ اور سبب اس کے خوف کا شخص ایک ہڈی تھی جو ایک تاگر میں بندھی ہوئی

کھینچ رہی تھی اور کتے نے ناگے اور کھینچنے والے کو نہ دیکھا تھا۔ ڈارون اور وینیز
اسی قسم کے تجربات بیان کرتے ہیں۔ غیر کبھی اور مافوق الفطرت کے تصور کے
معنی علاوہ خوف کے یہ ہیں کہ معمول کی خلاف ورزی ہو۔ جاوہر گنی اور ہوا
میں مافوق الفطرت کے علاوہ اور عناصر جمع کئے جاتے ہیں۔ مثلاً غار کیچہرہ دل
حشرات الارض لاشیں وغیرہ۔ انسانی لاش کو دیکھ کر ایک طرح کا جلی خوف پیدا ہوتا ہے
یہ اس میں شک نہیں کہ ایک حد تک اس کے اجنبی پن سے ہوتا ہے جو بار بار
دیکھنے سے جاتا رہتا ہے۔ لیکن یہ دیکھ کر کہ مردوں حشرات اور غاروں کا
خوف اس کے پریشان خوابوں اور ہڈیاں کی اکثر اقسام میں بہت زیادہ
حصہ لیتا ہے۔ یہ دریافت کرنا خلاف مصلحت معلوم نہیں ہوتا کہ آیا خوفناک
حالات کی صورتیں کسی سابقہ زمانہ میں ماحول کی معمولی چیزوں میں سے نہ تھیں۔
ٹھیکہ ارتقائی کو اس قسم کے خوفوں اور ان مناظر کی جو ان کا باعث ہوتے ہیں
توجیہ میں کچھ دشواری نہ ہونی چاہئے۔ کیونکہ وہ تو بلا تامل یہ کہہ سکتا ہے کہ

لے۔ اولین منتہی شہدائیں اور ابرہین کی تحریات کے متعلق مسٹر ایسی سینڈ فورڈ نے ایک نہایت دلچسپ
مضمون شائع کر دیا ہے۔ اوائل طفلی کی دوسری یادداشتوں میں جب کہ وہ طمانی زبان کے متعلق
کچھ نہ جانتی تھی حیرت انگیز اندیشی بہری گونگی مندرجہ ذیل باتیں اپنی عجیب و غریب زبان میں
بیان کرتی ہے۔ ”میرا باپ (جو کسان تھا اور غالباً اپنے لئے جانور بھی خود ہی ذبح کر لیا
کرتا تھا) مرے ہوئے جانور اپنے باورچی خانے میں لایا کرتا تھا اور ان کو کمرے کے ایک
حصے میں لٹائی رکھا جب میں نے یہ دیکھا تو میں خوف سے کانپنے لگی۔ کیونکہ میں یہ نہ جانتی تھی کیا معاملہ
ہے۔ میں مردوں کے پاس جانے سے نفرت کرتی تھی۔ ایک روز صبح کو میں اپنی ماں کے ساتھ
تھوڑی دور ٹہلنے کے لئے گئی۔ میں کچھ دیر کے لئے ایک علیحدہ مکان میں گئی۔ لوگ مجھے ایک
کمرے میں لے گئے جہاں ایک تابوت رکھا ہوا تھا۔ میں نے اپنا ہاتھ تابوت میں ڈالا اور
کوئی عجیب چیز محسوس کی۔ اس سے میں ڈر گئی۔ میں نے ایک ریشمی کیرے میں کوئی مردہ چیز
اصیلا سے لٹھی ہوئی پائی۔ یہ غالباً ایک جسم تھا جو کبھی جاندار ہوا ہوگا۔ میں نے جسم کو
غور سے دیکھنے کی جرأت نہیں کی کیونکہ میں بہت پریشان ہو گئی تھی۔

ان حالتوں میں ہمارا شعور غار نشین زمانے کی طرف جا پڑتا ہے جس میں کہ زمانہ حال کی چیزیں بھی ملی ہوئی ہوتی ہیں۔

بعض اہم انسانی خوفوں اور معمولی خوفوں کی علامات کی چند خصوصیات بھی ایسی ہیں جن کی توارث سے توجیہ کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ تہل انسانی حالت سے بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ معمولی خوف میں یا تو خائف بھاگ جاتا ہے یا گم سم ہو کر رہ جاتا ہے۔ آخری حالت ہم کو اکثر جانوروں کی دم پیچ لینے کی جبلت کو یاد دلاتی ہے۔ لاکٹر لنڈ سے ایسی کتاب ذہن فی الحیوانات میں لکھتے ہیں کہ ایسا کرنے کے لئے نفس پر بڑا قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دم سادھنا نہیں ہوتا اور نہ اس کے لئے نفس پر قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ شخص سکتا خوف ہوتا ہے جو اس قدر مفید ثابت ہوا ہے کہ موروثی ہو گیا ہے۔ شکاری جانور غیر متحرک پرندے کی طرح یا پھلی کو مردہ خیال نہیں کرتا بلکہ وہ اس کے دیکھنے ہی سے قاصر رہتا ہے کیونکہ ہمارے حواس کی طرح سے اس کے حواس بھی ساکن اشیا کی نسبت متحرک اشیا سے زیادہ پہنچ جاتے ہیں۔ یہ وہ جبلت ہے جو آنکھ محولی کھلتے ہوئے لڑکے کو بھی جب ڈھونڈنے والا قریب ہوتا ہے تو اپنا سانس تاک روکنے پر آمادہ کرتی ہے اور جو شکاری جانور کو بھی شکار کے اشتہار میں بے حس و حرکت لٹاتی ہے اور جو اس کو شکار کی گھات میں آمستہ آہستہ اور تھوڑی تھوڑی دیر ٹھہر کر آگے بڑھاتی ہے۔ یہ اس جبلت کے مخالف ہے جس کی بنا پر جب کسی توجہ کو دور سے اپنی طرف منعطف کرنا چاہتے ہیں تو کودتے ہیں اچھلتے ہیں ہاتھ ہلاتے ہیں۔ اور توجہ پر نہ ٹٹھا ہوا مسافر جہاز کو دیکھ کر دیوانہ وار کپڑا ہلاتا ہے۔ اب ممکن ہے کہ بعض مایکھولیا والے اور دیوانے جو ہر چیز سے ڈرتے ہیں اور پریشانی اور خوف سے بت بے رہتے ہیں، ان کی اس حالت کا تعلق اس قدیم جبلت سے ہو۔ وہ حرکت کرنے سے خوف کھانے کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتے۔ پس یہی ہے کہ وہ حرکت نہ کرنے سے اپنے آپ کو محفوظ و مطمئن محسوس کرتے ہیں۔ کیا دم سادھنے والے حیوان کی حالت

بالکل ایسی نہیں ہوتی ؟۔

اب خوف کی اس عجیب و غریب مثال کو لو جو کھلے ہوئے مقامات کے عبور کرنے میں ہوتا ہے۔ یہ ایک بیماری ہے کہ کھلے میدان یا چوڑی سڑکیں عبور کرتے وقت مریض کے قلب کی حرکت بڑھ جاتی ہے اور خوف طاری ہو جاتا ہے۔ وہ کانپتا ہے اور اس کے گھٹنے جھک جاتے ہیں اور ممکن ہے کہ اس خیال سے اس کو غش آ جائے۔ اگر اس کو کچھ اپنے اوپر قابو ہوتا ہے تو وہ گاڑی کے پیچھے اور لوگوں کے ساتھ لگ کر عبور بھی کر جاتا ہے۔ لیکن عموماً وہ چوک کے کنارے اور مکانات کے قریب رہنا چاہتا ہے۔

مہذب انسان میں یہ جذبہ کسی طرح سے مفید نہیں ہے۔ لیکن جب ہم اپنے یہاں کی پٹی ہوئی بلیوں میں یہ خوف دیکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اکثر جنگلی حیوانات خصوصاً کتر نے جانور ہر وقت آڑ میں رہنا چاہتے ہیں اور کھلے میدان میں اسی وقت نکلتے ہیں جب جانور ہی پر آمینتی ہے (اور اس وقت بھی یہ ہر شاخ اور ہر ڈھیلے کی آڑ سے فائدہ اٹھاتے ہیں) تو خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عجیب و غریب خوف کہیں اس جبلت کی یادگار نہ ہو جو ہمارے بہت ہی بعید ہی اسلاف میں مفید کام انجام دیتی ہو اور اب ہم میں بیماری سے تازہ ہو جاتی ہو۔

تعلیمی جبلت۔ قبضہ کرنے اور مالک بننے کی جبلت کے مبادی اس تسوین کے کے اندر نظر آتے ہیں جو بہت ہی نو عمر بچوں سے کسی ایسی شے کے چھین لینے یا مانگنے کے متعلق نکلا ہوا ہوتا ہے جو ان کی توجہ کو خوشنما و دلکش معلوم ہوتی ہے۔ بعد کو جب وہ بولنے لگتے ہیں تو جن لفظوں پر وہ بہت زیادہ زور دیتے ہیں وہ مجھے اور میرا ہوتے ہیں۔ ان کے سب سے پہلے باہمی جھگڑے ملکیت کے

لے۔ میں نے حال ہی میں ایک پانچ سال کے لڑکے کو (جس نے ہیکٹر اور اکیلیئر کی کہانی سنی تھی) دیکھا کہ اس نے اپنے سہ سالہ بھائی کو سکھایا تھا کہ وہ کس طرح سے ہیکٹر کی نقل کرے وہ خود اکیلیئر کی نقل کر کے اس کا ٹرائے کی دیواروں کے گرد تعاقب کرے گا۔ اپنے آپ کو سلج کر کسا کیلنزیہ کہتا ہوا بڑھا کہ میرا ہیکٹر اکیلیئر کہاں ہے ہاں اس پر ہیکٹر بننے والے نے اپنی نقل سے پریشان

بارے میں ہوتے ہیں۔ اور تو ام بچوں کے والدین کو تجربہ سے بہت جلد یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ گھر کے اندر سکون قائم رکھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بچوں کے لئے کل چیزیں ایک ہی طرح کی دو دو خریدی جائیں۔ ملکی جبلت میں بعد میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے اس کے متعلق مجھے کچھ بہت زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ جو چیز ہم کو بھلی معلوم ہو اس کی خواہش نہ کرنا کس قدر دشوار ہوتا ہے۔ اور ایک شے کی خوبی و خوشنہائی کس طرح سے ہم کو اس وقت تک ناگوار معلوم ہوتی ہے جب تک کہ یہ دوسرے کی ہوتی ہے۔ جب اس کا دوسرا مالک ہوتا ہے تو اس شے کے مالک بننے کی تسویق اکثر اس کے مالک کو نقصان پہنچانے کی تسویق کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس کو رشک و حسد کہتے ہیں۔ متمدن زندگی میں مالک ہونے کی تسویق کو متعدد طحولات روکے رکھتے ہیں، اور یہ صرف ان حالات میں عمل کی صورت اختیار کرتے ہیں، جب عادت اور عام رائے اس کو جائز کر دیتے ہیں، اور یہ اس امر کی مزید مثال ہے کہ کس طرح ایک جلی رجمان کو دیگر رجانات دیا جاسکتے ہیں۔ تعلیمی جبلت کی ایک قسم ایک ہی طرح کی اشیاء کا مجموعہ بنانے کی تسویق ہوتی ہے۔ مختلف افراد میں اس میں بچہ فرق ہوتا ہے، اور اس سے نہایت ہی نمایاں طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عادت اور جبلت کا کیونکر تعلق ہوتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ کوئی شخص کسی خاص قسم کی شے (مثلاً ڈاک کے ٹکٹ) کو جمع کرنا..... شروع ہی کرے مگر اغلب یہ ہے کہ اگر کوئی جمع کرنے والی جبلت کا شخص اس کو شروع کر دے تو پھر اس کا یہ عمل جاری رہے گا۔ جمع کرنے والے کو اصلی دلچسپی اس سے ہوتی ہے کہ یہ مجموعہ بنے اور یہ میرا ہے۔

»بقیہ مانیہ صفحہ گزشتہ) جو کہ اپنی طبیعت بجائی۔ میرا پڑا کلس کہاں ہے؟ میرا پڑا کلس کہاں ہے؟ میں پڑا کلس چاہتا ہوں اور کبھی ختم ہو گیا۔ پڑا کلس کس قسم کی چیز ہو سکتی ہے۔ اس کا اس کو کوئی تصور نہ تھا۔ یہ کافی تھا کہ اس کے بھائی کے پاس ایک تھا، اور اس کو بھی طلب کرنے کا حق ہو گیا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ ذہانت اس تسویٰ کو بڑھادیتی ہے۔ کیونکہ اس سے ہر قسم کا جوش و ولولہ بڑھ جاتا ہے۔ بالیں ہمہ جس شخص کو جمع کرنے کا ضبط ہوتا ہے۔ اس کے اغراض کے لئے یہ ضروری نہیں کہ یہ ایسے ہی ہوں جیسے کہ عام طور پر ہوتے ہیں۔ لڑکے جس چیز کو اور لڑکوں کو جمع کرتے دیکھتے ہیں اس کو خود بھی جمع کرنے لگتے ہیں اور چاک کے ٹکڑوں سے یہ بات عکسی تصویروں اور کتابوں تک میں پائی جاتی ہے۔
میں نے تقریباً سو مبالغوں سے سوال کیا ان میں سے صرف چار یا پانچ نے کبھی کوئی چیز جمع نہ کی تھی۔

استلانی نفسیات کو اس امر سے انکار ہے کہ قبضہ میں لینے اور مالک بننے کی کوئی کورانہ و قدیم جبلت ہے اور وہ ہر قسم کے ذوقی تملیک کا دل تو حصول لذت کی خواہش سے منسوب کرتے ہیں جو قبضہ میں آئی ہوئی چیزوں سے حاصل ہو سکتی ہیں۔ اور دوسرے غصے کی مالک ہونے کے ساتھ خوشگوار کی تصور کے استلاف پا جانے کی وجہ سے اگرچہ جو لذت اس سے ابتداءً حاصل ہوئی ہو وہ صرف اس کے صرف یا حاصل کرنے سے حاصل ہوتی ہو۔ چنانچہ بخیل کی مثال پیش کی جاتی ہے کہ سونا جس سے کہ وہ اس دنیا کی چیزیں اور منافع خرید کر سکتا تھا وہ ایسے ان تمام جذبات کو جو خود ان چیزوں اور منافع سے حاصل ہوتے تھے اس کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور بعد میں جو سونے کو خود اس کی خاطر دوست رکھتا ہے اور ذرائع لذت کو خود لذت پر ترجیح دیتا ہے۔ اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ اگر وسعت نظر سے کام لیا جاتا تو اس تحلیل کے ایک بہت بڑے حصے کی ضرورت باقی نہ رہتی۔ بخیل ایک انتزاع ہے۔ ہر قسم کے بخیل ہوتے ہیں۔ معمولی قسم کا بخیل جو ضرورت سے زیادہ کچھ اس سے ہوتا ہے اس سے صرف اس نفسیاتی قانون کا اظہار ہوتا ہے کہ بالقوہ کا ہمارے ذہن پر بفعل کی نسبت بہت زیادہ اثر ہوتا ہے

۱۔ ستمبر ۱۹۱۷ء کے میٹیشن میں پریڈنٹ جی۔ ایس ال نے بوشن کے اسکول کے لڑکوں کے متعلق کچھ اعداد و شمار بیان کئے ہیں جن میں اس کا لڑنے جمع کیا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دو سو انیس لڑکوں میں سے صرف انیس لڑکوں نے کچھ جمع کیا تھا۔

ایک شخص اس وقت شادی نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے سے شریک زندگی کے انتخاب کے غیر محدود امکانات کا اختتام ہو جاتا ہے۔ وہ آخر الذکر صورت کو ترجیح دیتا ہے۔ وہ گھلی انگلیٹھی اور عمدہ پوشاک استعمال نہیں کرتا کیونکہ ایسا وقت اُسکتا ہے جب اسے انگلیٹھی کے استعمال کی ضرورت ہو اور سیلے کپڑے سینے پڑیں تو اس وقت اس کی کیا حیثیت رہ جائیگی۔ اس کے نزدیک اصل خرابی کی نسبت اس کا اندیشہ ہی بہتر ہے۔ اور یہی حشر عام قسم کے بخیلوں کا ہوتا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ غریبی کے ساتھ بسر کرنا اور دو لقمندوں کی طرح زندگی بسر کر سکنے کی قوت رکھنا اس سے بہتر ہے کہ اب عیش کی ساتھ گذاری جائے اور اس قوت کو خطرے میں ڈالا جائے۔ یہ لوگ اپنے مال کو اس کی خاطر دوست نہیں رکھتے بلکہ اس کی قوتوں کی خاطر دوست رکھتے ہیں۔ اگر اس قوت کو روپیہ سے علیحدہ کر لیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ پھر اس کی طرف سے بہت جلد بے پروا ہو جاتے ہیں۔ ان کے متعلق ایٹلافیہ کا نظریہ سراسر غلط ہے۔ وہ بجائے خود سونے کی کوئی قدر نہیں کرتے۔

دوسری قسم کے بخیلوں کا حال یہ ہے کہ فصل پر اس کی قوت کے ترجیح دینے کے ساتھ اس سے بہت زیادہ جہلی عنصری یعنی محض جمع کرنے کا رجحان شریک ہو جاتا ہے۔ ہر شخص روپیہ جمع کرتا ہے اور جب ادنیٰ درجے کے آدمی کو اس شے کے جمع کرنے کا جذبہ ہو جاتا ہے تو وہ لازمی طور پر غریب بن جاتا ہے۔ یہاں بھی امتلائی نفسیات سراسر برسرِ خطا ہے۔ جمع کرنے کی جبلت انسانوں اور حیوانوں دونوں میں کثرت سے پائی جاتی ہے۔ پروفیسر سلی مین نے کیلی فورینا کے جنگلی چوہوں کے ایک مجمع کردہ ذخیرہ کا حال بیان کیا ہے جو انھوں نے ایک خالی مکان کے چوہے میں کیا تھا۔

اس طرح میں نے دیکھا کہ باہر سے یہ شخص کیلوں پر مشتمل ہے جو باقا عدگی کے ساتھ گاڑی گئی ہیں کہ ان کے تیز سرے اوپر کی طرف ہیں۔ اس کے وسط میں گھونسلا ہے جو سن کے ریشوں کا بنا ہے۔ کیلوں کے ساتھ گندھی ہوئی حسبِ فیل چیزیں ہیں۔ تقریباً دو دھن چا تو کانٹے اور چمچے

تین قصابوں کی چھیریاں۔ ایک بڑا دستہ خوان کا چاقو ایک کانٹا اور لوہا۔ چند تنباکو کی بڑی ڈالیں ایک پرانی پھیلی جس میں کچھ چاندی کے سکے دیاسلائیٹ اور تمباکو تھا۔ تقریباً ہر قسم کے چھوٹے اوزار تھے مع چند بڑے برہمنوں کے اور یہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ بہت دور سے لائے گئے تھے کیونکہ ابتداً یہ گھر کے مختلف حصوں میں جمع تھے ایک چاندی کی گھڑی ساکس ایک ذخیرے کے ایک حصہ میں تھا اسی گھڑی کا شیشہ دوسرے حصہ میں تھا۔ اور اس کے اور پرزے اور حصے میں تھے“

دارالجمین میں ہم دیکھتے ہیں کہ جمع کرنے کی جبلت خود کو اسی طرح سے اہل صورت میں ظاہر کرتی ہے۔ بعض مریض اپنا کل وقت اس میں صرف کرتے ہیں کہ فرش پر سے پن جن کر جمع کرتے ہیں، بعض تناسل مٹا دیتے ہیں اور دھجیاں جمع کر لیتے ہیں اور ان کو بہت عزیز رکھتے ہیں۔ اب عام طور پر جس شخص کو پھیل سمجھا جاتا ہے اور جس قسم کے بچیلوں کے قصے کہانیاں مشہور ہیں وہ شخص اسی قسم کے پھیل لداغ لوگ ہوتے ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ اس کی پھیل بہت سے امور میں اچھی ہو مگر اس کی جبلتیں خصوصاً ملکیت کے متعلق مجنونانہ ہوتی ہیں اور ان کے جنون کو اٹھانے کی تصورات کا اسی طرح سے تعلق نہیں ہے جس طرح سے کہ نقطہ اعتدال میل و نہار کی تعمیر سے نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ عموماً اس کا جمع کرنا روپیہ سے متعلق ہوتا ہے مگر اس میں اس کے علاوہ اور بھی بہت سی چیزیں ہوتی ہیں۔ حال ہی میں میسا میو سٹ میں ایک بیل مرا ہے جو زیادہ تر اخبار جمع کیا کرتا تھا۔ اب تمام یہ ہوا کہ اس کے گھر کے تمام کمرے جو کافی وسیع تھے فرش سے چھت تک اخباروں سے پر ہو گئے اور اس کے لئے صرف چند تنگ گلیاں باقی رہ گئی تھیں۔ اسی وقت صبح کے اخبار میں خبر تھی کہ شہر بوسٹن کی مجلس حفظان صحت نے ایک بیل کے ممکن کو صاف کیا ہے۔ اس کے مالک نے اس میں جو کچھ جمع کیا تھا اس کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

”اس میں اس نے پانچ اخبار کاغذ ٹوٹی پھوٹی چھتریاں خالی پیسے لوہے کے ٹکڑے ہڈیاں این کے ٹکڑے ٹکڑے ٹوٹے برتن اور منوں اس قسم کی

خرافات جمع کر رکھی تھیں جو صرف شہر کی کوڑی پرل سکتی ہے۔ کمرے میں جگہ کرنے کے لئے خالی پیسے بھروئے گئے تھے۔ الماریاں پر گردی لگی تھیں ہر سوراخ اور کونا بھرا گیا تھا۔ اور کمرے میں مزید گنجائش پیدا کرنے کے لئے اس مجاہد نے اپنے ذخیرہ کے کمرے کو انگلیوں کے ایک جال سے پر کر رکھا تھا۔ اور رسیوں پر ان نوادر میں سے جتنے آسکتے تھے ان کو ٹانگ رکھا تھا۔ کمرے میں کوئی ایسی چیز نہ تھی جو خیال میں آسکتی ہو۔ آ رہ کش ہونے کی وجہ سے اس شخص نے کسی آ رہے کے پیل یا کوڑی کے دستہ کو نہ پھینکا تھا۔ دستے ایسے تھے وہ اپنی جگہ ٹھہر بھی نہ سکتے تھے اور آریوں کے پیل اس درجہ گھس چکے تھے کہ درمیان میں سے کچھ بھی باقی نہ تھا۔ بعض تو گھس کر دو ٹکڑے ہو چکی تھیں۔ کوئلے کے حامل ہونے کی حیثیت سے اس بوڑھے نے کبھی پرانے اور شکستہ ٹوکروں کو پھینکا نہ تھا۔ اور درجنوں پرانی چیزوں کی یادگاریں تھیں جو گودام کی انگلیوں یا زمین پر بڑھی تھیں۔ کم از کم دو درجن تو پرانی ٹوپیاں تھیں جو کھال کیڑے رشیم اور ٹنگوں وغیرہ کی تھیں۔ اس میں شک نہیں کہ تخیل کے ذہن میں ان اشیاء کے متعلق جن کو وہ جمع کرتا ہے بہت سے تصورات کے امتلا فات ہو سکتے ہیں۔ آخر وہ ایک ذمی فکر ہستی ہوتا ہے۔ اس کا اشیاء کے متعلق امتلا فات رکھنا ضروری ہے۔ مگر اس جہت میں کسی ایسی قطعاً گورائے تسویق کے بغیر جو ہر قسم کے تصورات کی تہہ میں ہو ایسے عملی نتائج کبھی پیدا نہیں ہو سکتے۔

لیکن اور قبضہ کرنے کا خطہ۔ لیکن اور قبضہ کرنے کی یہ ایسی تسویق ہوتی ہے جس کو انسان قابو میں نہیں رکھ سکتا۔ اور یہ ایسے اشخاص میں ہوتی ہے جن کے تصورات کے امتلا فات فطرۃً ایک دوسرے کے مخالف قسم کے ہوتے ہیں۔ اس قسم کے خطی اکثر اوقات ان چیزوں کو جنہیں وہ لے لیتے ہیں بہت جلد واپس کر دیتے ہیں یا واپس میں کچھ بہت زیادہ پس و پیش نہیں کرتے۔ اس لئے یہ تسویق جمع کرنے کی نہیں بلکہ لینے کی ہوتی ہے۔ مگر اس کے علاوہ اور صورتوں میں ذخیرہ کرنے کا واقعہ نتیجہ کو پیچیدہ کر دیتا ہے۔ ایک صاحب جن کے واقعہ سے میں واقف ہوں ان کے مرنے کے بعد یہ دیکھا گیا کہ ان کے غلہ کے

گودام میں ہر قسم کی چیزیں جمع ہیں۔ یہ زیادہ تر تو باجہ سے متعلق تھیں گراں میں چاندی کی چیزیں بھی تھیں جن کو انھوں نے خود اپنے کھانے کے کمرے سے لا کر رکھا تھا اور برتن بھی تھے جن کو انھوں نے خود اپنے باورچی خانہ سے لا کر ذخیرہ کیا تھا اور جن کے عوض خود اپنے صرف سے وہ بازار سے اور برتن خرید لائے تھے۔

تعمیر۔ انسان میں تعمیر کی ایسی ہی حقیقی اور لازمی جبلت ہے جیسی کہ شہد کی مکھی یا بیسے میں ہوتی ہے۔ جن چیزوں کو وہ ڈھال سکتا ہے ان کی وہ اپنی منشا کے مطابق ضرورت کے مطابق بدلتا ہے۔ اور یہ تبدیلی اگرچہ بالکل بیود ہو، گراں سے اس کو اہل شے کی نسبت زیادہ خوشی ہوتی ہے۔ چھوٹے بچوں کو یہ خوب ہوتا ہے کہ جو چیز ان کو دی جاتی ہے اس کو توڑ دیتے ہیں وہ اکثر و بیشتر ابتدائی قسم کی تعمیری تسویٰ کا مظہر ہوتا ہے نہ کہ تخریبی۔ ان کے لئے بلا اس ایسے کہلونے ہوتے ہیں جن سے وہ سب سے کم ہنکتے ہیں۔ کپڑے ہتھار اور ازار مکانات اور دیگر صنعتی چیزیں ایسے انکشافات کے نتائج ہیں جن کی تحریک تشکیلی جبلت ہوتی ہے۔ ہر فرد وہاں سے آغاز کرتا ہے جہاں اس کے متقدم نے اپنا کام چھوڑا تھا، اور روایت کے ذریعہ سے جو کچھ ایک بار حاصل ہو جاتا ہے وہ سب کا سب باقی رہتا ہے۔ جہاں کپڑے کی سردی کی وجہ سے ضرورت نہیں ہوتی وہاں اس کا استعمال صرف اس کو شش کا اظہار ہوتا ہے کہ خود انسان کے جسم کو دوسری شکل میں ڈھال دیا جائے۔ وحشی قبائل میں جو گودنے اور مختلف جسمانی تغیرات پیدا کرنے کا رواج ہوتا ہے وہ ایسی کو شش کا اور بہر طور پر اظہار ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق تو یہ ہے کہ اس میں شہرہ نہیں کہ ایک محفوظ گوشہ کے تلاش کرنے کی جبلت جو صرف ایک طرف سے کھلا ہوا ہو جس میں انسان الطینان کے ساتھ رہ سکے انسان کے اندر یہ ایسی مخصوص جبلت جیسی کہ پرندوں میں گھونسل بنانے کی جبلت۔ اس کی محض نئی اور سردی سے بچنے ہی کے لئے انسان کو ضرورت محسوس نہیں ہوتی بلکہ وہ جب وہ کسی احاطہ کے اندر ہوتا ہے اس وقت محض پوٹیں پڑے رہنے کی نسبت اپنے آپ

کم کھلا ہوا اور زیادہ مطمئن محسوس کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس جبلت کی افادہ دہی اصل بالکل ظاہر ہے۔ مگر فی الحال ہم محض واقعات ہی کی طرف اپنی توجہ کو مبذول رکھتے ہیں اور اصل کے متعلق کوئی تحقیق و تدقیق نہیں کرتے۔ ہم کو بس یہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ اب یہ جبلت موجود ہے اور غالباً جب سے انسان انسان بنا ہے اس وقت سے ہمیشہ رہی ہے۔ نہایت ہی عجیبہ عادات اس پر قائم ہوتی ہیں۔ مگر ان عادات کے مابین بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کورانہ جبلت ابھرتی ہے۔ مثلاً ہم کمروں کی حفاظت کے اندر بھی حفاظت کی ایک اور صورت نکال لیتے ہیں اپنے لینگ کے سرہانے ہمیشہ دیوار کے قریب رکھتے ہیں۔ اور کسی دوسرے رخ نہیں پلٹتے (بالکل اسی طرح سے جس طرح سے کہ کتے کسی شے کے نیچے یا اوپر سونے کو ترجیح دیتے ہیں اور کمرے کے وسط میں کبھی نہیں پڑتے۔ ابتداً انسان غاروں اور پتوں کے جھونپڑوں میں رہتا تھا جن کو اپنے ہاتھوں سے ذرا درست کر لیتا تھا۔ آج بھی ہم بچوں کو دیکھتے ہیں کہ جب وہ ویران جگہوں میں کھیلنے ہیں تو اسی قسم کے گوشوں میں اپنے کھیل کے گھر بنا کر بہت خوش ہوتے ہیں۔

کھیل۔ خاص طور پر کھیلنے کی تسویق یقیناً جلی ہے۔ ایک لڑکے کے برابر دوسرا لڑکا دوڑتا ہوا گذر جائے تو وہ اس کے پیچھے دوڑنے سے اسی طرح اسے باز نہیں رکھ سکتا جس طرح سے ایک بلی کا بچہ اپنے آپ کو گیند کے پیچھے دوڑنے سے باز نہیں رکھ سکتا۔ ایک بچہ جو دوسرے بچے کو کسی شے کو اٹھاتے ہوئے دیکھتا ہے اور اس سے اس کے لینے کی کوشش کرتا ہے اور پہلا اس کو لے کر بھاگ جانے کی کوشش کرتا ہے تو یہ دونوں اسی طرح سے خودکاری تحریک کے غلام ہوتے ہیں جس طرح سے وہ دوسری کے پیچھے یا جھیلیاں ہوتی ہیں جن میں سے ایک بڑا سانوا لے کر بھاگتی ہے اور دوسری اس کے تعاقب میں دوڑتی ہے۔ کل سادہ دوڑ دھوپ کے کھیل اس ہیجان کے حامل کرنے کی کوششیں ہوتے ہیں جو چند ابتدائی جبلتوں سے حاصل ہو سکتا ہے اور ان میں جھوٹ موٹ یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ ان کے عمل کا

صل موجود ہے۔ ان میں نقل شکار لڑائی رقابت اکتساب اور تعمیر کی جبلتوں کو دخل ہوتا ہے جو مختلف طور پر ترکیب پاتی ہیں۔ ان کے خاص اصول اور عاقل ہو جاتی ہیں جو اتفاقاً ظاہر ہو جاتی ہیں جن کو نقل انتخاب اور روایت شائع کرتی ہے۔ لیکن اگر ان کی بنیاد خودکاری تسویقات پر نہ ہو تو کمیلوں کا بہت کچھ خوش و خوش منافع ہو جائے مردوں اور عورتوں کی لہوی تسویقات میں کچھ فرق ہوتا ہے۔

چھوٹا لڑکا سیاہی بنتا ہے مٹی کا چولہا بناتا ہے مٹی کے مکانات بناتا ہے کرسیوں کی گاڑی بناتا ہے لکڑی کے گھوڑے پر سوار ہوتا ہے ہتھوڑی سے کمیلین ٹھوکتا ہے اپنے بھائیوں اور ساتھیوں کو جوڑ کر گھوڑا گاڑی کی نقل کرتا ہے یا خود کو جنگلی گھوڑے کی حیثیت سے اپنے رفیقوں کے ہاتھ میں گرفتار کر دیتا ہے۔ برخلاف اس کے لڑکی اپنی گڑیا کے ساتھ کھیلتی ہے اس کو نہلاتی ہے اس کا منہ دلاتی ہے اس کو شیکتی ہے گود میں لیتی ہے اور پیار کرتی ہے۔ اس کو بچھونے پر لٹا کر سلاتی ہے لوریاں گاتی ہے یا اس کے ساتھ اس طرح سے باتیں کرتی ہے کہ جیسے یہ زندہ شے ہو..... یہ واقعہ کہ لہوی تسویقی میں جنسی فرق موجود ہے یعنی ایک لڑکا گھوڑے سوار اور سیاہی سے گڑیا کی نسبت زیادہ خوش ہوتا ہے اور لڑکی کی حالت اس کے برعکس ہوتی ہے اس امر کا ثبوت ہے کہ بعض چیزوں کے ادراک (گھوڑا گڑیا وغیرہ) اور احساس لذت کے مابین موروثی تعلق ہوتا ہے اور نیز احساس لذت اور میل کی تسویق کے مابین بھی۔

انسانی کمیل کی ایک اور قسم ہے جس کے اندر بلند قسم کے جمالیاتی احساسات کو دخل ہوتا ہے۔ میرا نشانہ عورتوں رسموں امتحانوں وغیرہ کے شوق سے ہے جو ہماری نوع کے اندر عام ہے۔ ادنیٰ درجہ کے وحشی بھی اپنے تھیں کی محفلیں باضابطہ منعقد کرتے ہیں۔ مختلف مذاہب کی مختلف عبادات و رسوم اور شہری اور فوجی قوت اپنی شان و شوکت کو مختلف جلوسوں کے ذریعہ سے ظاہر کرتی ہے۔ ہمارے یہاں بھی بہرہ وپ اور تماشوں کے جلسے ہوتے ہیں۔ ان تمام رسمی کمیلوں کے اندر ایک بات عام طور پر پائی جاتی ہے اور وہ یہ کہ ایک باقاعدہ مجمع کا متحدہ میخان ہوتا ہے۔ وہی افعال جو تنہا بالکل معمولی معلوم

ہوتے ہیں مجمع میں کئے جائیں تو بہت ہی بڑے معلوم ہونے لگتے ہیں چھٹی کے دن لوگوں کے ساتھ سیر کو نکلنے یا شراب یا کافی کی محفل پر پارک کرنے کے لئے باہر نکلنے یا معمولی رقص کے مجمع میں اس کی مثالیں ملیں گی۔ یہی نہیں کہ ہم اتنے بہت سے اجنبیوں کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں بلکہ ان کی مجموعی زندگی کے اندر ایسے حصے کے محسوس کرنے سے ایک خاص قسم کا احساس ہوتا ہے۔ ان کا ادراک صحیح ہوتا ہے اور ہمارا ان کے ساتھ شریک ہونے اور جو کچھ وہ کر رہے ہیں وہ کرنے کا رجحان اور ہمارا خود پہلے اٹھ کر کھڑے ہونے سے گریز اس پر ہمارا رد عمل ہے۔ ہماری فطرت کے اندر یہ قدیم عنصر معلوم ہوتا ہے، کیونکہ تصورات کے کسی ایسے اختلاف کا پتہ لگانا مشکل معلوم ہوتا ہے جو کہ اس کا باعث ہوا ہو۔ گو اگر پہلے اس کو موجود مان لیا جائے، تو یہ معلوم کرنا بالکل سہل ہے کہ قبیلے کو اس سے کیا فوائد ہوتے ہوں گے کیونکہ اس سے فوری اور زبردست اجتماعی کارروائی ہونے میں سہولت ہوتی ہے۔ اس کے ثمرات میں سے لشکر بننا اور فوجی مہمات کا عمل میں آنا بھی ایک ثمرہ ہے۔ رسمی کھیلوں میں محض تسلیاتی نقطہ آغاز ہوتا ہے۔ پس اس امر کا مذاکرہ جمع کیا کرے گا، زیادہ تر افراد کے آغاز کر دینے پر ہے جس کا تعین شکل و عادت سے ہوتا ہے اور جس کی بقا روایت سے ہوتی ہے۔ دیگر جاہلیاتی لذت کی رسمی اور دوسرے قسم کے کھیلوں میں شرکت کو اس انتخاب میں بہت کچھ دخل ہوتا ہے کہ ان میں سے کون سے عادل بن جائیں گے۔ اس خاص قسم کے ہیجان کو جسے پروفیسر بین جذبہ شغولی یا لذت انہماک کہتے ہیں وہ اکثر عام کھیلوں کی روح رواں ہوتی ہے انسانی زندگی میں کھیل کی تعلیمتوں کو جس کثرت سے دخل ہے، وہ اس قدر واضح و ظاہر ہے کہ اس کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔

استعجاب۔ ادنیٰ درجے کے بہرہ پشت جانوروں میں بھی یہ بات دیکھی جاتی ہے کہ ہر نئی شے توجہ کے ہیجان کا باعث ہو سکتی ہے اور توجہ کے بعد ممکن ہے کہ وہ اس کے قریب آئیں اور اپنے منتھنوں ہونٹوں اور سس کے ذریعہ سے معلوم کر سں کہ یہ کیا ہے۔ استعجاب و خوف دو مخالف جذبے ہیں جو ممکن ہے کہ

ایک ہی خارجی شے سے تہج ہو جائیں اور دونوں اپنے حال کے لئے مفید ہیں۔ ان کے تغیر کا منظر ہی اکثر اوقات دلچسپ ہوتا ہے مثلاً بھڑیا کوئی اور جانور کسی نئی چیز کو دیکھتا ہے تو ڈرتے ڈرتے اس کے قریب آتا اور اس کے خوف استعجاب کی نظروں سے چکر لگاتا ہے۔ میں نے گھریالوں اور گرگمچوں کو پانی میں بالکل بھی عمل کرتے ہوئے اس انسان کے متعلق دیکھا ہے جو ان کے سامنے کنارے پر بیٹھا ہوتا ہے۔ جب تک وہ خاموش رہتا ہے تو وہ رفتہ رفتہ قریب آتے ہیں۔ اور جب وہ حرکت کرتا ہے تو دیوانہ وار بھاگتے ہیں۔ جس حد تک نئی چیزیں ہمیشہ مفید ہوتی ہیں اس حد تک یہ بہتر ہوتا ہے کہ جانوران سے بالکل دور سے بھی نہیں۔ مگر جس حد تک ان کے ضرر رساں ہونے کا کبھی امکان ہوتا ہے، اس حد تک یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ وہ ان سے بالکل بے پروا بھی نہ ہو جائے۔ بلکہ بحیثیت مجموعی ہوشیار رہے اور تا بہ اسکان ان کے متعلق بیہ چلا پیے کہ ان کے پاس جانے کا کوئی خطرناک نتیجہ تو نہیں ہے پھر ان کے پاس جائے۔ یہی ہم کا کوئی دھماکا نہیں چیز سے تہج ہو جائے اور خصوصاً ماحول کی متحرک شے سے تہج ہو جانے کے کل انسانی استعجاب کی یہی جہلی بنیاد ہونا چاہئے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس عمارت کی تعمیر میں جذبی زندگی کے دیگر عوامل اس قدر ضرر کیے ہوتے ہیں کہ ممکن ہے اہل باعث کا بیہ گندا دشوار ہو۔ حکمی استعجاب اور مابعد الطبیعیاتی حیرت کے ساتھ غالباً عملی جہلی بنیاد کو کوئی تعلق نہیں۔ یہاں بھی معروضات نہیں ہوتے بلکہ ان کے عقل کے طریقے ہوتے ہیں۔ اور جن جذبات اور افعال کا یہ باعث ہوتے ہیں ان کو اور بہت سے حسی اور جذبی جمالیاتی مظاہر کے ساتھ شمار کرنا چاہئے جو ہماری ذہنی زندگی کی عارضی خصوصیات میں سے ہیں۔ فلسفیانہ دماغ کسی تناقض یا علمی رننے کو اسی طرح سے محسوس کرتا ہے جس طرح سے موسیقی داں دماغ بے آہنگی اور بے سرے پن کو محسوس کرتا ہے۔ بعض عمریں ایسی ہوتی ہیں جن میں خاص خاص رننوں کی ذکاوت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور بعض اقسام کے معیوں کے مل کرنے میں انتہا درجہ کی لذت محسوس ہوتی ہے۔ اسی وقت حکمی علم کے ذخیرے نہایت آسانی سے بالکل فطری طور پر

جمع ہو سکتے ہیں۔ مگر ممکن ہے کہ ان نتائج کو ان اغراض کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو، جن کے لئے دماغ و دماغی انسان کو دیا گیا تھا۔ اور غالباً چند صدیوں سے جب سے کہ مذہبی اعتقادات اور حکمت کے معاشیاتی الملاقات نے ایک نسل کے دوسری نسل کے ساتھ تصادم میں زیادہ تر حصہ لیا ہے، کہ انھوں نے باقی رہنے کے لئے کسی خاص قسم کے دماغ کے انتخاب میں حصہ لیا ہو۔ مجھے عارضی اور زائد استعدادات کے اس معاملے پر باب ۲۸ میں دوبارہ بحث کرنی ہوگی۔

لسناری اور شرمیلہ پن۔ اجتماع پسند حیوان ہونے کی وجہ سے انسان اپنے ہمجنسوں کے ہونے اور نہ ہونے دونوں سے متاثر ہوتا ہے۔ تنہائی اس کے لئے سب سے بڑی مصیبت ہے، قید تنہائی کو اکثر لوگ سہاوت ہی ظالمانہ اور غیر فطری سزا خیال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس قسم کی سزائوں کا متحمل ممالک میں رواج نہیں ہونا چاہئے۔ ایسے شخص کے لئے جو ایک عرصہ سے کسی ویران جزیرے میں مقید ہو، انسانی پاؤں کے نقش یاد و ر سے انسانی صورت کا منظر انتہا درجہ کے ہیجان خیز تجربات میں سے ہوگا۔ بعض ذہنی امراض کی معمولی سی علامت یہ ہوتی ہے کہ انسان تنہائی سے ڈرتا ہے۔ یہ خوف ایک چھوٹے سے بچے یا طفل شیر خوار کی موجودگی سے بھی زائل ہو سکتا ہے۔ اسی قسم کے ایک مریض کا حال مجھے معلوم ہے کہ اس کا اصرار تھا کہ کل ہمسائے اس کے کمرے میں ہر وقت جمع رہیں۔ اور تنہائی سے وہ بچہ ڈرتا تھا۔ اجتماع پسند حیوان میں تنہائی کا ادراک شدید قسم کی ہیجانی فعلیت پیدا کرتا ہے۔ سٹرکلیٹن جنوبی افریقہ کے چوہاؤں کے طراز عمل جن کے مشاہدے کا ان کو بہت اچھا موقع ملا تھا اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔

”اگرچہ بیل اپنے ہمجنسوں سے کوئی خاص محبت یا ان کے ساتھ کوئی خاص دلچسپی نہیں رکھتا، مگر وہ ایک لٹو کے لئے بھی گلتے سے جدائی گوارا نہیں کر سکتا۔ اگر اس کو کسی تدبیر سے یا جبراً گلتے سے علیحدہ کر دیا جاتا ہے، تو اس سے ذہنی تکلیف کی تمام علامات ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ گلتے میں واپس جانے کے لئے اپنی تمام تر طاقت صرف کر دیتا ہے اور جب وہ اس میں کامیاب ہو جاتا ہے

تو وہ اس کے وسط میں داخل ہو جاتا ہے تاکہ اپنے ساتھیوں کی صحبت کا پورا لطف اٹھائے۔

انسان بھی اپنے ہمجنسوں کی موجودگی سے متاثر ہوتا ہے۔ بازاروں میں کتوں سے اجنبی کتوں کے ملنے پر جو حرکتیں ظہور میں آتی ہیں ان کی نظیر خود ہمارے جسم کے اندر بالکل مفعول نہیں ہے۔ ہم اجنبیوں سے ایک خاص قسم کے تکلف کے بغیر نہیں مل سکتے اور نہ ہم ان سے اس طرح سے بات چیت کر سکتے ہیں جس طرح سے اپنے جانے پہچانے لوگوں کے ساتھ کرتے ہیں۔ خصوصاً یہ حالت اس وقت ہوتی ہے جب اجنبی کوئی اہم شخصیت کا آدمی ہوتا ہے۔ اس وقت یہی نہیں ہوتا کہ ہم اس سے آنکھ ملاتے ہوئے جھکتے ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے حواس اس بجائیں رہتے اور اس کی موجودگی میں اپنے وجود کا کوئی حق ادا نہیں کر سکتے۔

ڈارون کہتا ہے کہ ذہن کی یہ عجیب و غریب حالت زیادہ ترجیح سے کی سرخی آنکھوں کی پریشانی یا ان کے جھلمکنے اور جسم کی بے فائدہ گھبرائی ہونی حرکات سے پہچانی جاتی ہے۔..... شرمیلہ اپن ایسا معلوم ہوتا ہے دوسروں کی رائے کی ذکاوت حس رکھنے پر مبنی ہوتا ہے۔ خواہ وہ ابھی ہو یا بری خصوصاً خارجی شکل کے متعلق..... لباس میں کسی خاص یا نئی شے یا جسم خصوصاً چہرے پر خفیف قسم کے داغ دہنے جو ایسے مقامات میں جن کی طرف اجنبیوں کی توجہ خاص طور پر منقطع ہوتی ہے شرمیلے اور جھیمپو انسان کو بھی زیادہ شرمیلہ بنا دیتے ہیں۔ دوسری طرف جن صورتوں میں ظاہر لباس و وضع قطع کا نہیں بلکہ کردار کا تعلق ہوتا ہے تو ہم اجنبیوں کے موجود ہونے سے نہیں بلکہ اپنے ان ملنے والوں کی موجودگی سے شرماتے ہیں جن کی رائے کی ہم کسی نہ کسی حد تک وقعت کرتے ہیں..... بعض اشخاص اس قدر ذکی الحس ہوتے ہیں کہ کسی شخص کے ہاتھ محض بولنے کے فعل سے ان کا شعور ذات متاثر ہو جاتا ہے اور ان کے چہرے پر خفیف سی سرخی دوڑ جاتی ہے۔ انظارِ نا پسندیدگی سے بہ نسبت اظہارِ پسندیدگی کے ہم بہت زیادہ شرمندہ ہوتے ہیں..... جو اشخاص بہت ہی شرمیلے ہوتے ہیں وہ ان اشخاص کی موجودگی میں بہت کم شرماتے ہیں جن سے وہ بالکل بے تکلف ہوتے ہیں اور جن کی رائے

اور ہر دہی کا ان کو قلعہ یقین ہوتا ہے۔ مثلاً لڑکی اپنی ماں کے سامنے
 شرمیلے پن کا خوف سے بہت ہی قریب ہی تعلق ہے مگر معمولی معنی میں یہ خوف
 سے بائبل جدا کرتا ہے۔ شرمیلہ آدمی اجنبیوں کی نظر سے گھبراتا ہے مگر
 اس کے متعلق یہ مسئلہ ہے کہا جاسکتا ہے کہ وہ ان سے ڈرتا ہے۔ لڑائی میں ممکن
 ہے کہ وہ کسی بطل کی طرح سے بہادر و جری ہو کر اس کے باوجود اجنبیوں کی موجودگی
 میں اسے معمولی معمولی باتوں کے متعلق اعتماد نفس حاصل نہ ہو۔ پہلے پہل عام جلسہ
 کو محالہ کر تے وقت تقریباً ہر شخص گھبراتا ہے اور اکثر اشخاص کی عمر بھر یہی
 حالت رہتی ہے۔“

چنانچہ مسٹر ڈارون کہتے ہیں کہ متعین قسم کے نتائج کا حقیقی خوف ممکن
 ہے اس خوف میں مجھ کے اندر داخل ہو کر شرمیلے پن کو چھپیدہ بنا دے۔ اسی
 طرح سے بڑے آدمی کے سامنے جس قسم کا شرمیلہ پن ہم نے ظہور میں آتا ہے
 اس کو بقول بین غلامانہ خوف چھپیدہ بنا سکتا ہے جو ممکن ہے متعین خطرات
 کے احتضارات پر مبنی ہو جن سے ناکامی کی صورت میں ہمیں سابقہ پڑنے کا اندیشہ
 ہو۔ لیکن ممبری خوف اور غلامانہ خوف دونوں خطرے بہت ہی مبہم احساسات
 کے ساتھ بھی ہو سکتے ہیں۔ لہذا ہم کو خالص جبلت احتمال اور دباؤ کی ایسی مقدار
 کو تسلیم کرنا چاہئے جو اس بنا پر ہونا چاہئے کہ ہم لوگوں کے سامنے ان کے دیکھنے
 کے لئے ایک چیز بن گئے ہیں۔ مسٹر ڈارون اس کے بعد کہتے ہیں: شرمیلہ پن
 بہت ہی کم سنی میں پیدا ہوتا ہے۔ میں نے خود اپنے ایک بچہ میں اس کے آثار
 دو سال تین ماہ کی عمر میں محسوس کئے کہ وہ گھر سے صرف ایک ہفتہ دور رہنے
 کے بعد مجھ سے شرمانے لگا تھا۔ کل والدین نے اسی قسم کی چیزوں کا مشاہدہ کیا ہوگا۔
 وحشی قبائل میں حاکموں کو مطلق انصافی اختیارات حاصل ہوتے ہیں ان کا لحاظ
 کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض اشخاص کی نسبت تقریباً قرن سے احترام اور خوف کے
 جذبات ابھیج ہوتے رہے ہیں اور ممبری خوف غلامانہ خوف اور شرمیلے پن کو
 ہمیشہ سے اسی قدر وسیع حلقہ عمل قرار دیا ہوگا جس قدر کہ آج ہے لڑائی و تیغ
 بھی بھی مفید ہو سکتی ہیں اور ان کا ان کے افادے کی خاطر انتخاب ہوا ہے یہ

ایسا سوال کہ جس کا جواب بظاہر نفی ہی میں دیا جاسکتا ہے۔ بظاہر شخص رکاوٹیں اور مزاہمتیں ہیں جس طرح بہتے خون کو دیکھ کر بے ہوش ہو جانا یا سمندر کے سفر میں متلی کا ہونا یا بلند مقامات پر سر کا چکرانا اور جالیاتی مذاق کی بعض نازک مزاحیہاں ہیں۔ یہ عارضی جذبات ہیں جس کے ہونے کے باوجود ہم کام چلاتے ہیں۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اور رجحانوں کی پیدائش میں اہم کام انجام دیتے ہیں جن کی جبلی نوعیت کے متعلق بہت کچھ بحث رہی ہے۔ میری مراد صفائی پسندی اور حیا سے ہے جن کا ہم اب ذکر کریں گے۔ پھر اس سے پہلے ہم کو ایک ایسی جبلت کے متعلق کچھ کہنا ہے جس کا شریلے پن سے قریبی تعلق ہے۔ میری مراد.....

رازداری سے ہے جو اگرچہ اکثر ہوشمندانہ انداز سے اور اپنے اغراض و مفاد کے افشا ہو جانے کے خوف سے ہوتی ہے مگر اکثر شخص کو راز و جان سے مخفی ہوتی ہے جس سے کوئی مفید غایت پوری نہیں ہوتی۔ اور یہ سیرت کا ایسا پائیدار اور ناگزیر جزو ہوتا ہے کہ جبلتوں کے ذیل میں پوری طرح ذکر کا مستحق ہے۔ اس کا فطری محرک نا اشتها لوگ ہوتے ہیں خصوصاً وہ جن کا ہم اختتام کرتے ہیں۔ اس کی روایت یہ ہیں کہ جو کچھ کہ ہم کہتے یا کرتے ہوں جس وقت اس قسم کے لوگ قریب آئیں اس کو روک دیں اور اس کے ساتھ یہ تصنع بھی شریک ہوتا ہے کہ ہم نہ کچھ کہہ رہے تھے اور نہ کر رہے تھے۔ جب ہم سے اپنی حالت بیان کرنے کے لئے کہا جاتا ہے تو اکثر اس کے ساتھ ایک رجحان عاجز بنی و استعانت کا شامل ہو جاتا ہے جب دروازہ کی گھنٹی بجتی ہے یا کسی ملاقاتی کے آنے کی اطلاع دی جاتی ہے تو اکثر کی پہلی تسوین یہ ہوتی ہے کہ اسے سے بھاگ جائیں تاکہ انھیں کوئی پکوانہ لے۔ جب کوئی ایسا شخص جس کی طرف ہم دیکھتے تھے ہمارے دیکھنے سے باخبر ہوتا ہے تو ہماری پہلی تسوین یہ ہوتی ہے کہ دوسری طرف دیکھنے لگیں اور ایسی صورت بنائیں کہ ہم گویا اس کی طرف دیکھ نہیں رہے تھے۔ اکثر احباب نے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ راہ میں ملاقاتیوں سے ملتے وقت اکثر یہ منظر درپیش ہوتا ہے خصوصاً معمولی صورت شناس لوگوں سے ملتے وقت اس شخص کے دیکھنے کے بعد جو ہم جھکتے ہیں تو یہ پہلی حرکت انماض کی ثانوی اصلاح

ہوتی ہے۔ غالباً اکثر متعلمین اپنے میں کم از کم اس امیدگی کا منفہ رجحان عمل چہاں لیں گے اور اکثر مواقع پر ان سے کسی متعدد طریقوں پر خود کو عمل کرتا پایا گئے۔ امیدگی کو دوسرا خیال باطل کر دیتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ فکر سے زیادہ عمیق حلقہ سے آتا ہے اس میں شک نہیں کہ ہر شخص میں معاملات عشق و محبت کے چھپانے کا خلقی رجحان ہوتا ہے۔ اور بعض اشخاص میں مالی معاملات کے چھپانے کی اکتسابی تسویق بھی اسی قدر شدید ہوتی ہے۔ یہ بات غور کرنے کے لائق ہے کہ جہاں کوئی چھپانے کی عادت فکری و عہدی ہوتی ہے وہاں بھی اس کا محرک اس قدر دور اندیش نہیں ہونا جتنا کہ اپنے معاملات کے متعلق دوسروں کو نکتہ چینی کرتے دیکھنے خود پر ان کے انگشت نما ہونے کی نفرت محرک ہوتی ہے۔ اس طرح سے بعض اشخاص کسی شے پر کبھی اپنا نام لکھا ہوا اس طرح سے نہیں چھوڑتے کہ دوسرے اس کو اٹھالیں اگرچہ وہ جنگل ہی میں کیوں نہ ہوں۔ ان کی عادت اس بارے میں یہاں تک ہوتی ہے کہ وہ پرانے لفافے کو بھی زمین پر نہیں پھینکتے۔ اکثر اشخاص کی یہ عادت ہوتی ہے کہ جس کتاب کا وہ ایک باب پڑھتے ہوئے اس کے وہ تمام اوراق کاٹ ڈالتے ہیں تاکہ کوئی یہ نہ معلوم کر سکے کہ اس میں سے انھوں نے کس کو انتخاب کیا تھا اور یہ سب کچھ کسی نقصان کے متعین تصور کے بغیر کرتے ہیں۔ چھپانے کی تسویق ہمسروں یا کمتروں سے اتنی پیدا نہیں ہوتی جس قدر کہ بزرگوں سے پیدا ہوتی ہے۔ بچوں کے جب والدین قریب نہیں ہوتے تو وہ کس قدر مختلف قسم کی باتیں کرتے ہیں۔ آقا اپنے نوکروں کی سیرت کو اس قدر نہیں دیکھتے جس قدر کہ نوکروں کی سیرت کو دیکھتے ہیں۔ جہاں ہم اپنے ہمسروں اور کمتروں سے کوئی بات چھپاتے ہیں تو غالباً اس میں دور اندیشی کا عنصر ضرور شامل ہوتا ہے اجتماعی رازداری اور اخفا کو اکثر کمیلوں کی جذبی دلچسپی میں بہت دل ہوتا ہے اور اس کو لوگ مختلف قسم کی انجمنوں کا اہم جزو خیال کرتے ہیں جو قطع نظر کسی خاص غرض کے بجائے خود بھی دلچسپ ہوتا ہے۔

صفائی۔ یہ دیکھ کر کہ وحشی اور شاذ و نادر نفس متدن لوگ کس قدر گندہ ہوتے ہیں فلاسفہ کو اس بارے میں شک ہو گیا ہے کہ آیا انسان میں صفائی کی

کوئی حقیقی جبلت موجود ہے یا نہیں۔ اور جس قدر بھی اس کا ذوق یا یا جاتا ہے آیا اس کے علم و عادت ذمہ دار نہیں ہیں؟ اگر یہ جبلت ہوتی تو اس کا نتیجہ میل اور گنگد ہوتے۔ اور اس کی خاص رد عمل اس کے مس اور قربت سے گریز ہونا چاہئے تھا۔ اور مس کے بعد اس کا صاف کر ڈالنا۔ اب اگر بعض حیوان صفائی پسند ہیں تو انسان بھی صفائی پسند ہو سکتا ہے۔ اور ان میں شک نہیں کہ بعض قسم کے مادے انسان کے لئے فطری طور پر نفرت خیز ہیں۔ اور ان کے دیکھنے چھونے سونگھنے تینوں سے وہ کراہت کرتا ہے۔ فضلات جسمانی سڑی ہوئی چیزیں خون پیپ احتشاکا سڑا جسم ایسی چیزوں کی مثالیں ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ان چیزوں کے مس سے گریز کرنے کی تسوینی کو بہت آسانی کے ساتھ دیا جاسکتا ہے جیسا کہ کبھی تعلیم سے ہوتا ہے اور یہ بھی نتیجہ ہے کہ ان کے صاف کرنے کی تسوینی کو اس قدر خفیف دشوار می بھی دیا سکتی ہے جیسے دھونے میں پانی کی ٹھنڈک یا اینٹھنے کی زحمت پس یہ بھی سچ ہے کہ صفائی کی تسوینی کو اگر عادت دیا جاتا ہے تو یہ بہت جلد زائل ہو جاتی مگر ان واقعات میں سے ایک سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تسوینی کا کبھی وجود ہی نہ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان سب حالتوں میں بھی موجود ہوتی ہے اور خارجی حالت سے خاص طور پر متاثر ہوتی ہے۔ بچہ بعض چیزوں کے چھونے یا کھانے کے متعلق اپنی ایک خاص ذکاوت سے رکھتا ہے اور بعد میں یہ ذکاوت یا تو ان عادتوں سے جن کے اکتساب پر وہ مجبور ہوتا ہے اور جن لوگوں میں وہ رہتا ہے ان کی مثال سے زایل ہو جاتی ہے یا بڑھ جاتی ہے۔

مثالیں اس کے اوپر اس طرح سے قبضہ جاتی ہیں کہ ایک خاص قسم کا بدبو دار یا زکامی یا گندہ رفیق اس کو ایک حد تک برا معلوم ہوتا ہے اور یہ کہ دوسرے کے اندر اس قدر میل چل نہایت برا معلوم ہوتا ہے جو اگر خود اس کی جلد پر ہوتا تو اس کو اس پر کچھ بہت زیادہ قہر نہ ہوتا۔ بلاشبہ ہماری جمالیاتی فطرت کا یہ قانون ہے کہ ہم کو دوسروں میں ایسی چیزیں برائی معلوم ہوتی ہیں جن کو ہم خود اپنے اندر گوارا کرتے ہیں۔ مگر جو نئی تعلیم و فکر کا قدم اٹھا ہے، تو دوسروں پر اس طرح حکم لگانے سے اپنے کو ایک بالکل دوسرے نقطہ نظر سے دیکھنے لگتے ہیں۔

ہیں تہذیب کس نے سکھائی ہے غیر ہندوؤں نے غالباً یہ ایک چینی مثل ہے میلے آدمی کا قتل جو ہم کرتے ہیں ہمارے لئے ایسا عنوان بن جاتا ہے جس کے تحت ہم خود کے لانے سے گہرا کرتے ہیں۔ اس لئے ہم خود کو صاف رکھتے ہیں اور جب ہمارا مٹاؤ شری شعور ذات پہنچ جاتا ہے تو خود کو اس طرح سے درست کرتے ہیں کہ اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے لئے یہ خلقی طور پر بھی کوئی جلی رجمان موجود تھا۔ مگر اس طرح سے صفائی کا جو معیار قائم ہوتا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ افراد قبیلہ کے باہمی عمل و برداشت سے تجاوز ہو اور اس لئے یہ بہت کچھ واقعی میلے پن کی عادت بھی پیدا کر سکتا ہے۔

شرم و حیا۔ یہ امر کہ جسم کے بعض حصوں اور بعض افعال کے چھپانے کی کوئی جلی تسویق ہوتی ہے غالباً اس سے بھی زیادہ شکوک ہے جتنا کہ صفائی کی جبلت کا وجود ہے۔ علمائے انسانیات اس سے انکاری ہیں۔ اور بچپن میں اس قسم کے جذبے قطعاً مفقود ہونے اور بعض وحشی قبائل کے اس سے قطعی طور پر بے نیاز ہونے کو وہ اپنے خیال کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ مگر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ لفظی سے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا۔ اور جس حد تک منہ جی کا تعلق ہے خود جی سے تسویق بعض اوقات اور بعض اشخاص کی نسبت اس کے خلاف عمل کرتی ہے۔ اور ان لوگوں کی نسبت جو پیشمرمی کی عادت پیدا کر لی جاتی ہے وہ اُسندہ ہمیشہ کے لئے ان کے سامنے باحیار مینے کی تسویق کو دبا سکتی ہے۔ اس کے برعکس اگر حیا کی تسویق کا وجود ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کا حلقہ عمل خاص طور پر ناقص حدود رکھتا ہے اور دونوں اعتبار سے ایسا ہے یعنی ان اشخاص کی موجودگی کے اعتبار سے بھی جو اس کا باعث ہوتے ہیں اور ان افعال کے اعتبار سے بھی جن کا یہ باعث ہوتی ہے۔ تعلیمات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خود اس کے اندر کچھ بہت زیادہ قوت نہیں ہے اور یہ سیم و رواج اور مثال کے رخ پر آسانی کے ساتھ بولتی ہے۔ بااں ہر کسی نہ کسی قسم کی عمومیت بھی حیا کے ساتھ مختص کرنا مشکل ہے گو یہ کتنی ہی بگڑی ہوئی ہو مثلاً جہاں عورتوں کی حیا محض چہرے کے ڈھکنے میں مثل سمجھی جاتی ہے

یا ان کا اجنبیوں کے سامنے غارہ لگائے بغیر، ان بے حیائی خیال کیا جاتا ہے، اور یہ یقین کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے کہ کیسی قسم کی تسلیاتی بنیاد نہیں رکھتی۔ اب اس کی تسلیاتی اصل جو بھی ہو، ایک بات کا تو میں قائل ہوں کہ یہ شرعیلے بن یعنی اس احساس خوف پر مشتمل ہے، جو اجنبیوں کے دیکھنے سے ہوتا ہے۔ اسی قسم کے اشخاص ہماری حیا کے بھی اصل محرک ہوتے ہیں۔ لیکن حیا کے افعال شرعیلے بن کے افعال سے مختلف ہیں۔ بعض جسمانی اعمال و افعال کے روکنے اور بعض جسمانی حصوں کو ڈھانپنے پر مشتمل ہے۔ اس خاص قسم کے افعال لازمی طور پر کیوں ہوتے ہیں۔ یہ کہ انسانی حیوان کے اندر اس قسم کی پابندیوں اور کوششوں کی تحریک قابل احترام اشخاص کی موجودگی میں ہوتی ہے ایسا امکان ہے جس کا کافی الواقع غلط ثابت کرنا دشوار ہے۔ مگر واقعات سے یہ بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ احیا کے اعمال و افعال کی طرف ہماری توجہ گول مول طور پر منتقل ہوتی ہے۔ اور یہ کہ صفائی سے بھی زیادہ یہ ان احکام کے خود پر اطلاق کرنے سے پیدا ہوتی ہے جو ہم دوسروں پر عداوت کرتے ہیں۔ یہ ایتھین کو ناہل نہیں ہے کہ برہمنہ ترین انسانوں کے کسی فرد میں کلیتہً اور بے حیائی کی ایک غیر معمولی مقدار کو نفرت کی نظر سے نہیں دیکھا جاتا اور یہ اس کو اپنے ہمسایوں کی نظر میں ہلکا نہیں کرتا۔ یقیناً نفرت انسانی اس قدر یکساں ہے کہ ہر جگہ خود داری سے ایک قسم کا احترام ضرور پیدا ہوتا ہے۔ اور جو اشخاص لوگوں کو اپنے سے بہت زیادہ آزادی برتنے کا موقع دیتے ہیں انھیں سے لوگ بے پروائی برتتے ہیں۔ پس ایک فرزند نفرت کو جو ابھی غیر فکری حالت سے ابھر رہا ہو معاشری احساس نفس سب سے پہلے یہ مشورہ دیتا ہے کہ اس قسم کے لوگوں کے مانند نہ بنو اور غالباً یہ مشورہ پہلی بار جب معاشری شعور نفس کی ایسے شخص کی موجودگی سے جس کو متصرف و ناراض نہ کرنا اہم تھا، تیز ہو کر حقیقی شرعیلے بن کے غلبے کی صورت اختیار کر لیتا ہے تو اس وقت موثر قسم کی تیزی حاصل کر لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رائے عامہ اس جرمِ ثوم پر

اپنے فیصلے قائم کرتی رہے گی اور مختلف مثالوں اور تجربات شرم کی رسم برہمستی ہے گی یہاں تک کہ یہ نیو انگلینڈ کی حد فکاوت تک پہنچ جائے گی اور اس کی وجہ سے ہم پریٹ کے بجائے معدہ اور ٹانگ کے بجائے عضو اور سونے کے بجائے استراحت کرنا کہتے لگیں گے اور اس کی بنا پر ہم کیتا کا نام نہ لیں گے۔

اس کی اگر تہہ پر غور کیا جائے تو یہ اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی نہ کسی شکل میں حیا انسانی زندگی کا فطری اور ناگزیر پل ضرور ہے مگر اس کا شخص بھیجی حرکی مہنی میں جلی ہونا ضروری نہیں۔

محبت۔ کل رجحانات میں سے مہنی رجحانات ایسے ہیں جن میں جلی ہونے کی نہایت صریح علامات پائی جاتی ہیں یہ این معنی کہ یہ کور ہیں خود کار ہیں اور اس کو کوئی سکھاتا نہیں۔ ان کی مقصدیت اکثر افراد متعلقہ کی خواہشوں کے خلاف ہوتی ہے اور افعال اس وجہ کے علاوہ اور کسی وجہ سے عمل میں نہیں آتے کہ فطرت اس راستے پر چلنے کا حکم دیتی ہے۔ پس اگر جبلت کی وہ خصوصیات اٹل و ناگزیر اور عام ہونے کی ہم کو کہیں لی سکتی ہیں جو ان افعال کو جو جبلت کی بنا پر ہوتے ہیں بالکل متنازع و متباہن کر دیتی ہیں تو یہاں مہنی چاہیئیں۔ مگر کیا ایسا ہے۔ واقعات اس کے بالکل برعکس ہیں جنسی جبلت میں انفرادی پیچ کے خفیف ترین فرق سے نہ فرو کی داخلی حالت عادات سے جن کا ایک بار اکتساب ہو چکتا ہے اور عامل کے ذہن میں تو نفیات عمل کرتی ہیں ان کی مخالفت سے رک جانے اور متغیر ہو جانے کا خاص طور پر امکان ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک معمولی شرم میلاین ہے جس کو ابھی بیان کر چکے ہیں۔ دوسری وہ جبلت ہے جس کو مخالف جنسی جبلت کہا گیا ہے یہ ذاتی طور پر علیحدہ رہنے کا رجحان ہوتا ہے اور جن اشخاص سے ہم ملتے ہیں ان میں سے اکثر سے اور خصوصاً اپنی جنس کے لوگوں سے بہت گہرے تعلقات پیدا کرنے سے نفرت ہوتی ہے۔ اس طرح سے ایسا ہوتا ہے کہ یہ سب سے قوی جذبہ بجائے اس کے کہ سب سے زیادہ بے قابو ہو بعض اوقات اس کو مکمل کا موقع دینا ہی سب سے زیادہ دشوار ہو جاتا ہے اور جن اشخاص میں اس کے باز رکھنے والے اثرات قوی ہوتے ہیں ممکن ہے کہ ان میں اس کو

تشنہ پانے کا عمر بھر کبھی موقع نہ ملے۔ اس دعوے کی صداقت کے لئے جس سے کہ ہم نے انسان کی جبلت کی زندگی کا مطالعہ شروع کیا تھا، اس سے بہتر ثبوت نہ ہو سکتا تھا کہ عمل میں بے قاعدگی ضرورت سے زیادہ جہتیں رکھنے سے بھی اسی طرح سے پیدا ہو سکتی ہے جس طرح سے کہ یہ کسی جبلت کے نہ ہونے سے ظہور میں آ سکتی ہے۔

شخصی علیحدگی کی جبلت جس کا ہم نے ذکر کیا تھا، مردوں میں تو ایک دوسرے کی نسبت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اور عورتوں میں مردوں کی نسبت سے زیادہ ہوتی ہے۔ عورت میں اس کو حجاب کہتے ہیں اور اس کو عشق و محبت کے عمل سے قطعی طور پر دبا دینے کی ضرورت ہوتی ہے تب کہیں جا کر جنسی جبلت اس کی جگہ لیتی ہے۔ چنانچہ ڈارون نے اپنی کتاب 'ڈسینٹ آف مین اور سیکسوسیلیکشن میں ثابت کیا ہے کہ اس نے تمام اعلیٰ قسم کے حیوانوں کی اصلاح میں نہایت ہی اہم کام انجام دیا ہے اور یہ بڑی حد تک اس عفت کا ذمہ دار ہے جو نسل انسانی سے ظاہر ہوتی ہے۔ مگر یہ عادات کے ذریعے سے جبلتوں کے دب جانے کی بھی عمدہ مثال ہے کیونکہ ایک بار جب یہ ایک شخص سے ٹوٹ جاتی ہے تو پھر اس کا دوبارہ اعادہ نہیں ہوتا۔ اور جب اس کو مختلف اشخاص سے عادت طیا میٹ کر دیا جاتا ہے جیسے زنان بازاری کرتی ہیں تو ممکن ہے کہ یہ بالکل فنا ہو جائے۔ عادت ہم میں اس کو بعض افراد کی نسبت بھی قائم کر دیتی ہے۔ جن اشخاص کو ہم دور سے احترام کی نظر سے دیکھنے کے عادی ہوں ان کے ساتھ قریبی شخصی تعلقی سے زیادہ ناگوار و مکروہ کوئی چیز معلوم نہیں ہوتی۔ قدام اور اس زمانے کے اہل مشرق کا غیر فطری معصیت کے ساتھ شغف ہونا جس کے خیال سے بھی ہمارے روٹنے لکھنے ہوتے ہیں غالباً اس صورت کی محض ایک مثال ہے کہ کس طرح سے عادت کے ذریعے سے یہ جبلت دب سکتی ہے۔ یہ تو ہم شکل سے فرض کر سکتے ہیں کہ قدام کو فطرت نے ایک ایسا رجحان دیا تھا جس سے ہم ماری ہیں اور وہ سب کے سب اس شے کا انکار تھے جو اب چند چار ذہنیت کے افراد تک محدود ہے۔ غالب گمان یہ ہے کہ ان میں وجہ سہانی تنفر

جو خاص قسم چیزوں کی طرف سے ہوتا ہے، اوائل زندگی ہی میں عادت کے ذریعہ سے دب جاتا ہے جو مثال کے اثر سے قائم ہوتی ہے۔ اور پھر ایک قسم کی جنسی اشتہا جس کا اکثر اشتخاص میں جرثومی امکان ہوتا ہے، بلا قید و پابندی نشوونما پالیتی ہے۔ یہ امر کہ اس کا غیر معمولی طور پر نشوونما پانا، ممکن ہے اس کے معمولی عمل کو روک دے، ایک بالکل متعقباتی واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ امر کہ جبلت جنسی کا ایک فرد کی طرف رجوع ہو جانا اس کو دوسرے افراد کی نسبت سے عمل میں آنے کو روک سکتا ہے، ایسا قانون ہے کہ جس میں گو مستثنیات بہت سے ہیں مگر اس پر وحدت از دو واجبی کا کل نظام مبنی ہے۔ ان تفصیلات سے بحث کرنا ایک حد تک بڑا تو معلوم ہوتا ہے مگر ان سے ان عام امول کی صحت نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، جن کی روشنی میں ہم نے تبصرہ کیا ہے۔ اس لئے ان کے متعلق بغیر کچھ کہے آگے بڑھ جانا نامکن تھا۔

رشتہ بلاشبہ پہلی ہوتا ہے

والدینی محبت ایسی جبلت ہے جو مردوں کی نسبت عورتوں میں زیادہ قوی ہوتی ہے، کم از کم اپنے معروض و مقصود کے بچپن میں تو یہ عورتوں ہی میں زیادہ قوی ہوتی ہے۔ ماں میں یہ جس طرح سے ہوتی ہے، اس کے متعلق میں اگر اشارہ کر کے دلچسپ بیان کو نقل کر دوں تو بیجا نہ ہوگا۔

”جو بچی نو جوان بیوی مان بنتی ہے، اس کا تمام تر خیال و احساس اور اس کی کل ہستی متغیر ہو جاتی ہے۔ اس وقت سے پہلے اس کو صرف اپنی مسرت و راحت کا خیال کیا تھا۔ اس کو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ کل دنیا میرے لئے بنی ہے۔ اس کو اپنے گرد و پیش جو شے نظر آتی تھی وہ صرف اس لئے لایق توجہ تھی کہ یہ اس سے تعلق رکھتی تھی۔ وہ ہر شخص سے اس بات کی خواہشمند تھی کہ اس کو اس کے ساتھ دلچسپی ہو اور اس کی طرف متوجہ ہو، اور تا بہ امکان اسی کی خواہشوں کو پورا کرے۔

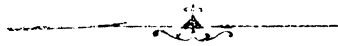
لیکن اب مگر عالم وہ خود نہیں رہتی، بلکہ اس کا بچہ بن جاتا ہے۔ وہ اپنی بھوک کا خیال نہیں کرتی، اس کو پہلے اس امر کا یقین ہونا چاہئے کہ بچے کو غذا دی جا چکی ہے۔ اگر بچے کی نیند میں خلل آگیا تو اس کے لئے اپنی نکان و آرام کچھ نہیں ہے۔ جب یہ حرکت کرتا ہے تو وہ جاگ جاتی ہے اگرچہ اب بھی اس سے بہت زیادہ قوی شور اس کو بیدار کرنے سے قاصر رہیں۔ وہ جو پہلے پوشاک کی خفیف ترین بے پروائی کی منتقل نہیں ہوتی تھی، اور ہر شے کو دستاؤں سے چھوٹی تھی، اب بچے کے بول و بارز میں آلودہ ہونے دیتی ہے اور اس کے پیشاب اور پاخانہ سے بھرے ہوئے پوتروں کو اپنے ہاتھ سے اٹھاتی ہے۔ اب وہ بد صورت روتے بچے سے ذرا گریز نہیں کرتی۔ برخلاف اس کے اب سے پہلے ہر بے ہنگام آواز اور خفیف سا شور بھی اس کو پریشان کر دیتا تھا۔ اس بد صورت و گھٹلی ہستی کا جوڑ جوڑ اس کو خوب صورت معلوم ہوتا ہے اور اس کی ہر حرکت سے وہ سرور ہوتی ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اس نے اپنی کل انانیت بچے کی طرف منتقل کر دی ہے اور اسی میں زندہ رہتی ہے۔ کم از کم یہ صورت کل صحیح الغلطت ماؤں کی ہوتی ہے مگر افسوس ہے کہ اب ایسی ماؤں کم ہوتی جاتی ہیں۔ یہی صورت کل اعلیٰ درجے کے حیوانات کی ماؤں کی ہوتی ہے۔ مثلاً، بلی کی مادری مسرت تھی نہیں جب وہ اپنی اگلی ٹانگین چھیلا کر اپنے بچوں کو دودھ دیتی ہے تو اس کے جہرے سے انتہا درجہ کا آرام و المینان لیا ہوا ہوتا ہے۔ جب چھوٹے بچے بھوکے نہندے اس کے دودھ کو کھینچتے اور بچہ سستے ہیں تو وہ خوشی سے اپنی دم ہلاتی ہے۔ مگر بچے کو اس ہی نہیں بلکہ اس کے دیکھنے ہی سے بے پایاں خوشی ہوتی ہے۔ نہ صرف اس وجہ سے کہ بچہ کسی دن پر و ان چڑھ کر بڑا اور خوب صورت ہو جائے گا، اور اس کی بہت سی خوشیوں کا باعث ہوگا، بلکہ فطرت نے اس کو اولاد کی جلی محبت عطا کی ہے۔ وہ خود نہیں جانتی کہ وہ اس قدر خوش کیوں ہے۔ اس کے لئے بچے کا دیکھنا اور اس کی خبر داری کرنا اس قدر خوشگوار کیوں ہے۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ نوجوان مرد اس کی توجیہ نہیں کر سکتا کہ وہ ایک پوشیزہ سے کیوں محبت کرتا ہے، اور جب وہ قریب ہوتی ہے تو اس قدر خوش کیوں ہوتا ہے۔

بہت کم بائیں بچوں کی خبر گیری کرتے وقت محبت ماوری کی اہل غرض یعنی بقائے نوع کا خیال کرتی ہیں۔ اس قسم کا خیال باب کے دل میں پیدا ہو سکتا ہے، مگر ماں کے دل میں کبھی پیدا نہیں ہوتا۔ وہ تو صرف میسوس کرتی ہے جو ہستی مجھ سے پیدا ہوتی ہے اس کو حفاظت کے ساتھ گو میں لینا اس کو کپڑے پہنانا اس کا منہ ہاتھ دھونا اس کو ہلا کر سلانا یا اس کی بھوک رفع کرنا ایک دائمی خوشی کا موجب ہے۔

اب تک تو لائق اشنا ائڈر کا بیان تھا۔ اس پر اس قدر اور اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ ایک ماں (جو شاید خود بھی بیمار ہو) ایک بیمار اور قریب المرگ بچہ کی جس جو ش محبت کے ساتھ خدمت کرتی ہے، وہ غالباً انسانی زندگی کا سب سے نوب صورت منظر ہے۔ ہر خطرے سے نفرت کرنے پر دشواری سے چمدہ بر آہونے پر مکان کے گوارا کرنے میں یہاں عورت کی محبت اس سے بہت اعلیٰ دارفع ہے جو کچھ کہ مردیش کر سکتا ہے۔

یہ ان رجحانات میں سے سب سے نمایاں ہیں جو غبی نوع انسان میں جبلی کہلانے کی تہی ہیں۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ کسی اور دو دھ پلانے والے جانور میں جبلتوں کا اس قدر طویل سلسلہ نہیں ہے۔ پر سکون ارتقا میں ان جبلتوں میں سے ہر ایک بعض چیزوں کی نسبت ایک عادت کے آغاز کا باعث ہوگی، اور بعض کی نسبت اس کو دبا دے گی۔ معمولاً یہی صورت ہوتی ہے لیکن معدن زندگی کی ایک رنہ ترقی میں یہ ہوتا ہے کہ جو عمر جبلت کے عامل ہونے کی ہوتی ہے وہ اس کے معروض کی نسبت گرسنگی میں گذر جاتی ہے۔ اور اس شخص کی ذہنی ساخت کے اندر ایسے رخنہ رہ جاتے ہیں جن کو آئندہ تجربات کبھی پر نہیں کر سکتے ایک لائق خوشحال آدمی کا شہر کے ایک غریب دستار یا تاجر سے مقابلہ کر۔ اول الذکر کے نشو و نما کے زمانہ میں جن ذہنی و جسمانی چیزوں کے ترقی کننا شوق جس وقت ہوتے گئے، وہ ہبیا کی گئیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ وہ دنیا کا ہر پہلو سے مقابلہ کرنے کے لئے آراستہ و مسلح ہے۔ تعلیم میں جہاں حقیقی چیزوں کی کمی تھی اس کو تکمیل کو دے پورا کیا۔ اس نے انسانی زندگی کے اصل جوہر کا

ہر طرف سے ذائقہ چکھا ہے۔ وہ کشتی بھی چلا سکتا ہے، پہلوان بھی ہے، عالم بھی ہے
 لڑاکو بھی، باتوں بھی ہے، لاف زن بھی ہے، معاملات دنیا کو بھی سمجھتا ہے، وغیرہ
 اور یہ سب باتیں اس ایک میں جمع ہیں۔ شہر کے غریب لڑکے کو یہ زرین مواقع
 نہ تھے، اس لئے اب جوانی میں ان میں سے بہت سی چیزوں کی خواہش اس
 کے اندر مغفوقہ ہے۔ اگر اس کی جلی زندگی کے اندر رخنے بھی ہیں تو بھی وہ
 خوش قسمت ہے کیونکہ اس غیر فطری تربیت اکثر ذہنی ساخت کے اندر انقلابات
 میں واقع ہو جاتے ہیں۔



باب بست و پنجم

جذبات

جملتوں سے بحث کرتے وقت ہم ان کو ان جذبی ہیجانات سے علیحدہ نہیں رکھ سکے ہیں جو ان کے ساتھ ہوتے ہیں۔ جو چیزیں غصہ محبت خوف وغیرہ کا باعث ہوتی ہیں یہی نہیں کہ وہ انسان کو خارجی افعال پر آمادہ کرتی ہیں بلکہ وہ اس کے چہرے چہرے میں خاص قسم کے تغیرات پیدا کرتی ہیں اور اس کے تنفس اس کے دوران خون اور عضوی اعمال میں خاص تبدیلیاں پیدا کرتی ہیں۔ جب خارجی افعال دب جاتے ہیں اس وقت بھی یہ جذبی آثار و اعمال باقی رہتے ہیں۔ اور ہم چہرے میں غصہ کا مطالعہ کر لیتے ہیں۔ اگرچہ انسان مار نہ بیٹھے اور اگرچہ انسان خوف کی اور تمام علامات کو دبا لے کر پھر بھی اس کا اظہار آواز اور چہرے کے رنگ سے ضرور ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے جیلی روات اور جذبی الظہارات ایک دوسرے میں غیر محسوس طور پر مل جاتے ہیں۔ ہر وہ شے جو جبلت کے ہیجان کا باعث ہوتی ہے وہ جذبہ کے ہیجان کا بھی باعث ہوتی ہے۔ تاہم جذبات جملتوں کے مقابلے میں پیچھے رہ جاتے ہیں اس اعتبار سے کہ جذبی روات معمولاً خود غافل کے جسم میں

ختم ہو جاتی ہیں۔ برخلاف اس کے جبلی روایات اس سے آگے بڑھتی ہیں اور نئے مہج کے ساتھ عملی تعلقات پیدا کرتی ہیں۔

جذبی روایات اکثر اوقات ایسی چیزوں سے بھی پیدا ہو جاتی ہیں جن سے ہم کو کوئی عملی سابقہ نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک مضحکہ خیز یا خوبصورت شے لازمی طور پر ایسی شے نہیں ہوتی جس پر ہم کوئی عمل بھی کرتے ہوں۔ ہم محض دیکھتے ہیں یا حیرت سے کھڑے ہوئے دیکھتے ہیں اب جو بھی صورت ہو۔ اس طرح سے جذبی تسویقات ان تسویقات سے کچھ زیادہ ہوتی ہیں جن کو عموماً جبلی کہا جاتا ہے۔ اس کے مہج زیادہ کثرت سے ہوتے ہیں اور اس کے اظہارات زیادہ دانلی اور لطیف اور اکثر اوقات زیادہ عملی ہوتے ہیں۔ گردہ نونوں طرح کی تسویقوں کی عضو یاتی اصل اور ماہیت ایک ہی طرح کی ہے۔

جہلت کی طرح سے جذبہ میں بھی شے کی محض یاد یا اس کا مثل میحان کے لئے کافی ہو جاتا ہے۔ ایک محض اپنی ہتک کا خیال کر کے زیادہ غضب آلود ہو سکتا ہے اور ہم کو مردہ ماں کے ساتھ اس قدر محبت محسوس ہوتی ہے جتنی کہ کبھی اس کی زندگی میں بھی محسوس نہ ہوئی ہوگی۔ باقی باب میں معروض جذبہ کے لفظ کو بلا امتیاز دونوں قسم کے معروضوں کی نسبت استعمال کروں گا۔ یعنی اس کی نسبت بھی جو جسمی طور پر سامنے ہو اور اس کے لئے بھی جس کا محض خیال ہو جائے۔

ان تمام روایات کی مکمل فہرست بیان کرنی جو مختلف جذبات سے مخصوص ہیں تو طویل عمل ہے۔ اس کے لئے اس موضوع کی خاص کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ تاہم یہاں ان کے تنوع کی چند مثالیں درج کی جاتی ہیں۔ ابتداء میں اُتار ختم درج کرنا ہوں جن کو ڈینمارک کے عضو یاتی سہی لانگھے نے بیان کیا ہے۔

”غم کی علامات کی غالباً سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ارادی حرکات پر مغلوب کن اثر پڑتا ہے۔ مگر یہ اس قدر شدید نہیں ہوتا جس قدر کہ خوف سے ہوتا ہے کیونکہ اس سے صرف اتنی کمزوری لاحق ہوتی ہے کہ جو حرکات معمولاً آسانی سے ہوتی تھیں کوشش سے عمل میں آتی ہیں۔ یہ الفاظ دیگر

یہ تکان کا احساس ہوتا ہے۔ اور جس طرح سے ہر قسم کے تکان میں حرکات آہستہ آہستہ مشکل سے بغیر قوت کے بادل ناخواستہ اور سعی سے ہوتی ہیں اور تعداد میں بھی کم از کم ہوتی ہیں اسی طرح غم میں ہوتا ہے۔ غم زدہ شخص کی خارجی علامت یہی ہے۔ وہ آہستہ چلتا ہے اس کے قدم ڈگمگاتے ہیں وہ اپنے پاؤں کو کھینچتا اور بازوؤں کو لٹکائے ہوئے چلتا ہے۔ اس کی آواز کمزور اور بے بغیر لگک کے ہوتی ہے کیونکہ عضلات تنفس اور حلق کا فعل کمزور ہوتا ہے وہ خاموش و سرنگوں بیٹھنے کو ترجیح دیتا ہے۔ عضلات کی ہفتہ توانائی بہت ہی کم ہو جاتی ہے۔ گردن مٹری ہوئی سر جھکا ہوا اور رخساروں اور جبڑوں کے عضلات کے ڈھیلا ہو جانے سے چہرہ لمبا اور تنگ معلوم ہوتا ہے ممکن ہے کہ جبڑے بالکل کھل جائیں۔ آنکھیں بڑھی معلوم ہوتی ہیں کیونکہ عضلہ محیط العین کے مفلوج ہونے سے ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ مگر آنکھیں ممکن ہے کہ اوپر کا پوٹا جزئی طور پر ڈھانپنے رکھے جو اپنے رافع کے لنگ ہو جانے کی وجہ سے جھک جاتا ہے۔ کل جسم کے ارادی اعصاب و عضلات کی کمزوری کی اس حالت کے ساتھ تکان اور بھاری پن کا ایک داخلی احساس ہوتا ہے جس کا بار محسوس ہوتا ہے۔ انسان یں مردہ مصیبت زدہ و باہوا محسوس کرتا ہے اور وہ اپنے غم کے بوجھ کا ذکر کرتا ہے۔ اسے اسی طرح سے برداشت کرنا پڑتا ہے جس طرح اس کو اپنا غصہ و بانا ہوتا ہے۔ بہت سے ایسے ہیں جو غم سے اس درجہ مضمحل ہو جاتے ہیں کہ وہ بید سے گھڑے نہیں ہو سکتے بلکہ اس پاس کی چیزوں پر جھک جاتے ہیں یا اپنے گھٹنوں پر گر پڑتے ہیں جس طرح سے رومبو راہب کی کوٹھری میں گر اٹھنا یا مایوسی میں خود کو زمین پر ڈال دینے ہیں۔

دوسرے کل ارادی حرکی آلات کی یہ کمزوری (جو حیوانی زندگی کے نام نہاد کل ریزے ہیں) عضویات غم کا صرف ایک رخ ہے۔ دوسرا رخ اس سے کچھ کم اہم نہیں ہے بلکہ اپنے نتائج کے اعتبار سے زیادہ اہم ہے۔ اس کا تعلق حرکی مشینز یا کے دوسرے حصہ سے ہے یعنی غیر ارادی اور عضوی عضلات

خصوصاً وہ جو اوجیہ دموی کی دیواروں میں ملتے ہیں اور جن کا کام یہ ہے کہ متقبض ہو کر (vaso) انزال ذکر کے گیرے کو گھنٹا دیں۔ ان عضلات اور ان کے اعصاب سے ملکر عرقی حرکی نظام بنتا ہے اور یہ غم میں ارادی حرکی آلات کے برعکس عمل کرتا ہے۔ ارادی حرکی نظام کی طرح منفلوج ہونے کے بجائے عرقی عضلات زیادہ شدت کے ساتھ متقبض ہوتے ہیں جس کی وجہ سے جسم کے ریشوں اور اعضا میں خون کم ہو جاتا ہے۔ خون کے کم ہو جانے کا فوری نتیجہ چہرے کی زردی اور منہ کا اتر جانا ہوتا ہے۔ زردی رخ اور خدو خال کا پتلا جانا ایسی خصوصیات ہیں جو چہرے کے عضلات کے ٹھیسلا ہو جانے کے ساتھ ملکر غم زدہ کے خاص قیاد کو متعین کرتا ہے۔ اور اکثر اوقات غم زدہ اس قدر دبلا معلوم ہونے لگتا ہے جو اس قدر تغذیہ کی کمی سے کبھی نہیں ہو سکتا۔ جلد کے اندر خون نہ رہنے کا ایک اور باقاعدہ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سردی اور کچکی محسوس ہوتی ہے۔ غم کی ایک مستقل علامت یہ ہے کہ ٹھنڈا احساس زیادہ ہوتا ہے اور جسم کو گرم رکھنے میں دقت محسوس ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غم میں داخلی اعضا اور جلد میں خون کم ہو جاتا ہے۔ گویہ بات آنکھ کو بٹھا ہوا محسوس نہیں ہوتی مگر مظہر سے یہ ثابت ہے۔ کم از کم جو رطوبات مشاہدہ میں آسکتی ہیں ان میں ایسی کمی واقع ہو جاتی ہے۔ منہ خشک ہو جاتا ہے۔ زبان سخت ہو جاتی۔ ذائقہ تلخ ہو جاتا ہے جو غالباً زبان کی خشکی کا نتیجہ ہے لیکن یہ تلخی کئی کا محاورہ اسی سے پیدا ہوا ہو۔ جو عورتیں دودھ پلائی ہیں ان کا حال غم میں دودھ بالکل سوکھ جاتا ہے غم کے نہایت ہی باقاعدہ اظہارات میں سے ایک گریہ ہے جو بلحاظ ہر ان دیگر عضویاتی مظاہر کی ترویج کرتا ہے۔ آنسو بکثرت بہتے ہیں چہرہ سرخ اور ورم ناک ہو جاتا ہے آنکھیں سرخ ہو جاتی ہیں اور ناک سے ریش معمول سے زیادہ بہنے لگتی ہے۔

اس پر لائیکے یہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کسی گذشتہ دعائیہ حرکی حالت کا نتیجہ ہو۔ مگر یہ توجیہ زبردستی کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ غم کے اظہارات تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ گریہ بھی اسی قدر لازمی ہے جس قدر کہ فوری ہوتا ہے خصوصاً عورتوں

اور بچوں میں۔ بعض مرد کبھی نہیں رو سکتے جو لوگ رو سکتے ہیں ان کے اندر کچھ دیر کے لئے آنسوؤں کا زور ہوتا ہے۔ پھر آنسو رک جاتے ہیں۔ اور سسکیوں کے جوش کے بعد کچھ دیر کے لئے سکون ہوتا ہے۔ اور لانگھے جس سکرابی ہوئی ٹھنڈی زر و حالت کا ذکر کرتا ہے وہ نہایت شدید مگر پرسکون غم کی زیادہ خصوصیت ہے شدید ذہنی تکلیف کی علامت نہیں ہے۔ غالباً یہاں ہم پر دو علیحدہ قسم کے جذبے طاری ہوتے ہیں۔ دونوں ایک ہی شے سے پیدا ہوتے ہیں مگر مختلف آدمیوں کو متاثر کرتے ہیں یا ایک ہی شخص پر مختلف اوقات میں طاری ہوتے ہیں۔ اور جب تک یہ رہتے تو ایک دوسرے سے بالکل مختلف محسوس ہوتے ہیں۔ جس کی ہر شخص کا شعور شہادت دے سکتا ہے۔ رونے کے دوران میں ایک قسم کا میحان ہوتا ہے جو اپنی مخصوص لذت کے بغیر نہیں ہوتا۔ مگر خشک اور گملا دینے والے غم میں کوئی تشفی بخش کیفیت دریافت کر دینا کسی ایسے ہی شخص کا کام ہے جس کی ذہانت کو مسرت و خوشی کے ساتھ کوئی خاص ہی لگاؤ ہو۔ لانگھے کہتا ہے۔

اگر بچیوں کے چھوٹے اوجھ سنقبض ہوتے جس کی بنا پر ان اعضا میں خون کم ہو جاتا ہے، تو جیسا اس قسم کی حالتوں میں عموماً ہوتا ہے ہم کو نا کافی نفس کا احساس ہوتا ہے۔ سینہ میں تکلیف ہوتی ہے اور زولم احساسات غم زدہ کے مصائب کو اور بھی زیادہ کر دیتے ہیں اور وہ لویل سسکیوں سے اپنے آپ کو سکون دینا چاہتا ہے جو جلدی طور پر ہوتا ہے کیونکہ تمام وہ لوگ اسی طرح عمل کرتے ہیں جن کا نفس کسی وجہ سے رگ گیا ہو۔

دماغ کے اندر خون کی کمی اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ عقل ماؤف ہو جاتی ہے ذہن کند ہوتا ہے ذہنی تکان کا احساس ہوتا ہے کسی بات کے سوچنے کے لئے سعی کی ضرورت ہوتی ہے کام کو جی نہیں چاہتا اور اکثر غیب نہیں آتی۔ درحقیقت یہ دماغ کے حرکی مرکوزوں کے اندر خون کی کمی ہے جو حرکت کی ارادی قوتوں کی ان تمام کمزوریوں کی نہہ ہوتی ہے جن کو ہم نے پہلے بیان کیا تھا۔

میرا خیال یہ ہے کہ ڈاکٹر لانگھے مظاہر کو اپنے بیان میں کسی حد تک

ضرورت سے زیادہ سادہ اور عام بنا دیتے ہیں۔ خصوصاً خون کی کمی کے بارے میں تو وہ ضرورت سے زیادہ مبالغہ سے کام لیتے ہیں۔ گلاب جیسا کہ کچھ بھی یہ ہے ان کا بیان اس تشریحی کام کا ایک عمدہ نمونہ ہے جس کا جذبات باعث ہوئے ہیں۔ اب دوسری مثال خوف کی لو اور دیکھو مسٹر ڈارون اس کے اثرات کی نسبت کیا کہتے ہیں۔

”خوف سے پہلے اکثر حیرت ہوتی ہے۔ اس میں اور حیرت میں اس قدر مشابہت بھی ہے کہ دونوں سے باصرہ اور سامعہ و فعتہ متبہج ہو جاتے ہیں۔ دونوں میں آنکھیں اور نہ کہ کھل جاتے ہیں اور بار و اوپر کو اٹھ جاتے ہیں۔ خوف زدہ شخص ابتداً بت کی طرح ساکت و صامت کھڑا رہتا ہے یا نیچے کو دیکھ جاتا ہے، گویا حریف کی نظر سے بچنا چاہتا ہے۔ قلب سرعت و شدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے جس سے اس کی اختلاج کی سی کیفیت ہو جاتی ہے یا سیلیوں سے ٹھکانے لگتا ہے۔ لیکن اس وقت یہ معمول سے کچھ زیادہ کام نہیں کرتا، جس سے جسم کے کل حصوں میں خون کی مقدار زیادہ ہو چکے لگتی ہو۔ کیونکہ جلد فوراً ہی اس طرح سے زرد پڑ جاتی ہے جیسے کہ ابتدائی غشی کی حالت میں ہوتا ہے۔ سطح کی یہ زردی بیشتر یا تمام تر اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ حرکتی مرکز اس طرح سے متاثر ہوتا ہے جس سے جلد کی چھوٹی شریانیں منقبض ہونے لگتی ہیں۔ شدت خوف کے عالم میں جلد پر بہت اثر پڑتا ہے جس کا ثبوت پسینہ ہے۔ کیونکہ یہ نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر فوراً ہی نکلنے لگتا ہے۔ چونکہ سطح جسم اس وقت ٹھنڈی ہوتی ہے اس لئے پسینہ کا نکلنا اور کبھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے۔ اسی سے ٹھنڈے پسینہ کا محاورہ بنا ہے۔ حالانکہ پسینہ لانے والے یا معرق غدود صحیح طور پر اس وقت عمل کرتے ہیں جس وقت جسم گرم ہوتا ہے۔ رواں بھی کھڑا ہو جاتا ہے اور عضلات کا پھینے لگتے ہیں۔ چونکہ قلب کا فعل صحیح نہیں ہوتا اس لئے تنفس مربع ہو جاتا ہے۔ لعاب و ہن کے غدود پورے طور پر عمل نہیں کرتے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، سبزہ خشک ہو جاتا ہے اور اکثر کھلتا اور بند ہوتا ہے۔ میں نے یہ بھی دیکھا ہے کہ خفیفہ سے خوف کے عالم میں جا بیاں لینے کا شدید رجحان ہوتا ہے۔ خوف کی ایک

سب سے نمایاں علامت عضلات جسم کی کپکپی ہے اور یہ اکثر پہلے ہونٹوں پر نمایاں ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اور منہ کے خشک ہو جانے سے آواز جھرجھری اور غیر واضح ہو جاتی ہے یا ایسا ہوتا ہے کہ بالکل ہی نہیں نکلتی۔

جب خوف بڑھ کر بہت ہو جاتا ہے تو ہم کو اور جذبات کی طرح سے اس میں بھی بہت سے مختلف نتائج نظر آتے ہیں۔ قلب نہایت شدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے۔ یا اس کی حرکت بالکل رک جاتی ہے اور عشی طاری ہو جاتی ہے۔

چہرے پر مرونی چھا جاتی ہے۔ سانس مشکل آتا ہے۔ ہتھکڑے ادھر ادھر سے پھیل جاتے ہیں۔ انسان کا بیتا ہے اور ہونٹوں سے تشنج کی سی حرکت رونما ہوتی ہے۔ رخساروں پر کپکپی نمایاں ہوتی ہے۔ گلے میں ایسا محسوس ہوتا ہے

کہ کوئی شے اٹکی ہوئی ہے۔ آنکھوں کے ڈھیلے اس شے پر جمے ہوتے ہیں جس سے انسان خائف ہوتا ہے اور چیخنی کے ساتھ ادھر ادھر گھومنے میں آتے ہیں۔ خود بخود ہر طرف گردش کرتی ہیں۔ تیلیاں بہت پھیل جاتی ہیں۔ جسم کے تمام

عضلات یا تو بیدار سخت ہو جاتے ہیں یا ان سے تشنجی حرکات ظاہر ہوتی ہیں۔ مٹھیوں کو انسان کبھی دبانا اور کبھی کھولنا ہے کبھی جھلکے دیتا ہے۔ کبھی بازو پھیل جاتے ہیں اور ان سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ گویا کسی خطرے کو دفع کرنا چاہتے ہیں۔

یا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان ہاتھوں کو زور سے سر پر مارتا ہے۔ یہ آخر حرکت ریورینڈ مسٹر بیچنار نے ایک خوف زدہ آسٹریلوی میں مشاہدہ کی تھی۔ بعض حالتوں میں اچانک بھاگ جانے کا رجحان نہایت ہی شدید ہوتا ہے اور

یہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ جبری سے جبری سپاہی بھی اچانک اس سے متاثر ہو کر بھاگ سکتا ہے۔

آخر میں نفرت کو لو۔ اور اس کے ممکنہ اثرات کا خلاصہ پڑھو جس کو سائنسٹی سکا ز بیان کرتے ہیں۔

سر کو پیچھے کر لیا جاتا ہے۔ اسی طرح سے جسم کو بھی پیچھے کی طرف ہٹایا جاتا ہے ہاتھ آگے کی طرف بڑھتے ہیں کہ گویا خود کو معرض نفرت سے بچاتے ہیں۔ آنکھیں بند ہوتی، یا مقبض ہوتی ہیں۔ اوپر کا ہونٹ بلند ہوتا ہے اور

ناک بند کر لی جاتی ہے۔ یہ سب کی سب پلٹنے یا بار کرنے کے گریز کرنے کی ابتدائی حرکات ہیں۔ اس کے بعد تہدید آمیز حرکات ہوتی ہیں۔ پریشانی پر دل ہوتے ہیں آنکھیں بالکل کھلی ہوئی ہوتی ہیں دانت کھلے ہوتے ہیں۔ انسان دانت میٹا ہے جبڑوں کو منقبض کرتا ہے۔ منہ کھلا ہوتا ہے زبان باہر نکلی ہوتی ہے۔ میٹھیاں بند ہوتی ہیں۔ بازو بس مارنے کے لئے بالکل تیار ہوتے ہیں۔ انسان پاؤں زمین پر زور سے مارتا ہے۔ گہرے سانس لیتا ہے۔ غراتا بڑھاتا اور مختلف قسم کی آوازیں نکلتی ہیں، خود بخود ایک لفظ یا ایک کلمہ کو دہراتا ہے۔ آواز کمزور پڑ جاتی اور کاہنتی ہے اور وہ تھوکتا ہے۔ آخر میں مختلف قسم ردا ت اور دعائی حرکی علامات ظاہر ہوتی ہیں۔ ہونٹوں اور چہرے کے عضلات دست و پا اور دھڑ پر تشنجی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ انسان خود اپنے کو ایذا پہونچاتا ہے مثلاً ہاتھ اور ناخن کاٹتا ہے۔ زہر خندہ کرتا ہے۔ چہرہ بالکل سرخ ہوتا ہے اور پھر اچانک زرد ہو جاتا ہے، تھکنے بالکل پھیل جاتے ہیں اور سر کے بال کھڑے ہو جاتے ہیں۔

اگر ہم ان جذبات کی مکمل فہرست بیان کرتے ہیں جن کے لوگوں نے نام رکھے ہیں اور ان کے عضوی مظاہر کا مطالعہ کرتے تو ہم بہ اختلاف ترتیب انہیں عناصر کو بیان کرتے جو مذکورہ تین صورتوں میں ہیں جن کے نمونہ کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ کوئی عضلہ سخت ہوتا ہے کوئی ڈھیلا پڑ جاتا ہے کہیں شریانیں منقبض ہو جاتی ہیں کہیں پھیل جاتی ہیں کہیں ایک قسم کا ٹھنسا ہوتا ہے کہیں دوسری قسم کا ہوتا ہے، نبض یا توسست ہو جاتی ہے یا تیز ہو جاتی ہے ایک غدود سے رطوبت کا اخراج ہوتا ہے، دوسرا خشک ہو جاتا ہے۔ وغیرہ۔ ہم کو یہی معلوم ہے کہ ہمارے بیانات مطلقاً صحیح بھی نہیں ہوتے۔ اور یہ انسانوں پر صرف اوسطاً صادق آتے ہیں۔ یہ امر کہ ہم میں سے ہر ایک اظہار تبسم گریہ وغیرہ کا اپنا خاص انداز رکھتا ہے جو دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ یا اس کا چہرہ ایسے مواقع پر سرخ یا زرد ہو جاتا ہے جن مواقع پر دوسروں کا نہیں ہوتا۔ ہم کو اسی قسم کا اختلاف ان چیزوں میں ملے گا جو مختلف اشخاص میں مذہب

کا باعث ہوتے ہیں۔ ایسے مذاق جن سے ایک شخص کے خستہ خستے بل پڑ جاتے ہیں، ان سے دوسرے کو نفرت ہوتی ہے، اور تیسرے کو یہ بالکل کفر معلوم ہوتے ہیں۔ اور جن مواقع پر ہم حد سے زیادہ خائف ہو جاتے ہیں یا شرم جاتے ہیں ان میں ہم کو بالکل سہولت اور قوت حاصل ہوتی ہے۔ جذبی احساس کی داخلی اقبام بھی غیر متناہی طور پر ایک دوسرے میں ضم ہو جاتی ہیں۔ زبان نے ان میں سے بعض میں امتیاز کیا ہے، مثلاً نفرت مخالف عداوت ناپسندیدگی کراہت کینہ نفی عناد وغیرہ۔ لیکن ہر اوقات کے لغت میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان کے مابین امتیاز ان کی ذہنی کیفیت سے نہیں کیا جاتا بلکہ ہر ایک کے خارجی بیج سے کیا جاتا ہے۔

اس تمام تر تحول کا نتیجہ یہ ہے کہ جذبات کے متعلق مفہم بیانی و تشریحی بحث اس قدر طویل ہو گئی ہے کہ انسان اس سے تنگ جاتا ہے۔ یہی نہیں کہ یہ طویل بحث تنگ دیتی ہے، بلکہ تم یہ بھی محسوس کرو گے کہ اس کی تفصیلات بڑی حد تک یا تو فرضی ہیں یا ان میں کوئی اہمیت نہیں ہے اور ان کی صحت کے دعوے جھوٹے ہیں۔ مگر بد قسمتی سے جذبات کے متعلق ایسی کوئی نفسیاتی تصنیف نہیں ہے جو بعض تشبیہی نہ ہو جس طرح سے جذبات کو ناولوں میں بیان کیا جاتا ہے وہ ہماری دلچسپی کا موجب ہوتا ہے کیونکہ ہم بھی ان میں شریک ہیں، ہم ان مقرون معروضات و حالات سے واقف ہوتے ہیں جو ان کے پیدا ہونے کا باعث ہوتے ہیں اس لئے جب صنوبر سائل کا واقعی اشارہ مل جاتا ہے تو اس کو نہایت سرعت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ضرب المثلی فلسفہ کی ادبی تصنیفات ہماری جذباتی زندگی پر روشنی ڈالتی ہیں، اور ان سے کبھی نہیں ایک عارضی خوشی ہوتی ہے۔ لیکن جس حد تک جذبات کی علمی نفسیات کا تعلق ہے اگر اس موضوع پر میں کتا ہیں پڑھ پڑھ کے اپنا دماغ بھی خالی کر دیتا تو ان کا دوبارہ پڑھنا ایسا ہی بیہودہ ہوتا جیسا کسی نیو ہمیشا نر کے کھیت پر بیٹھ کر چٹانوں کی شکل و صورت کے بیان کو پڑھنا۔ ان کتابوں میں مرکزی نقطہ نظر انتہائی یا انتہائی اصول کہیں نہیں ملتا۔ یہ غیر مختصم طور پر امتیاز و تحقیق کرتی چلی جاتی ہیں اور کسی دوسری منطقی سطح تک نہیں پہنچتیں حالانکہ صحیح معنی میں جو علمی کارنامے ہیں ان کی حالت

یہ ہے کہ عمیق تر سطحیات تک پہنچتے چلے جاتے ہیں۔ کیا جذبات کی صورت میں اس انفرادی بیان کی سطح سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ میرے خیال میں اگر دیکھا جائے تو اس سے نکلنے کا راستہ ہے۔

نفسیات میں جذبات کے متعلق وقت یہ ہے کہ ان کو بالکل علیحدہ علیحدہ خیال کر لیا گیا ہے۔ جب تک ان کو تاریخ لمبے کی قدیم غیر متغیر انواع کی طرح سے ابدی و مقدس نفسی وحدتیں خیال کیا جائے گا اس وقت تک زیادہ سے زیادہ ان کے ساتھ یہ ہو سکتا ہے کہ نہایت ادب کے ساتھ ان کی علیحدہ علیحدہ خصوصیات و اثرات کی فہرست تیار کر لی جائے لیکن اگر ہم ان کو کلی اسباب کے نتائج خیال کریں (جس طرح سے اب انواع کو توارث و تغیر کے نتائج خیال کیا جاتا ہے) تو محض امتیاز کرنے اور فہرست بنانے کی چنداں اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔ اگر ایسی بطح مل جائے جو سونے کے اندے دیتی ہو تو سچرا اندے کی شکل و صورت پر ان کو ناممولی بات ہے۔ اب اس میں شک نہیں کہ جذبات کے عام و کلی اسباب عضویاتی ہوتے ہیں۔ پروٹیسر سی لانگے ساکن کوہن نہیں جن کے مضمون کا میں اقتباس درج کر چکا ہوں اور جو شملہ میں چھپا ہوا تھا اس میں وہ ان کی ساخت اور ان کی علت کا ایک عضویاتی نظریہ بیان کرتے ہیں جس کو میں ایک سال قبل رسالہ مائنڈ میں پہلے پیش کر چکا تھا۔ اس نظریہ کے متعلق جو کچھ نکتہ چینی میرے کانوں تک پہنچی ہے اس سے اصل حقیقت کے متعلق میرے اذعان میں ذرا سچی کمی نہیں آتی۔

لہذا میں آئندہ چند صفحات میں یہ بتاؤں گا کہ یہ نظریہ کیا ہے۔ اولاً تو میں اپنے آپ کو جذبات شدید تک محدود رکھوں گا جیسے کہ غم خوف غصہ جنت وغیرہ ہیں جن میں ہر شخص شدید عضوی ارتعاشات کو پہچان سکتا ہے۔ اس کے بعد میں جذبات لطیفہ کا ذکر کروں گا یعنی ان جذبات کے متعلق جن میں عضوی ارتعاشات اس قدر واضح و قوی نہیں ہوتے۔

جذبات شدید کے متعلق قدرتی طور پر یہ خیال ہوتا ہے کہ کسی واقعہ کا ذہنی ادراک ایک طرح کے ذہنی تاثر کا باعث ہوتا ہے جس کو جذبہ کہتے ہیں

اور یہ آخر الذکر ذہنی حالت جسمانی علامت کا باعث ہوتی ہے۔ اس کے برعکس میرا نظریہ یہ ہے کہ یہ بھان اور واقعہ کے ادراک کے ساتھ ہی براہ راست جسمانی تغیرات شروع ہو جاتے ہیں اور ان تغیرات کا جو احساس ہم کو ہوتا ہے اسی کا نام جذبہ عقل کہتی ہے کہ ہماری دولت چھین جاتی ہے اس لئے ہم متاسف ہوتے اور روتے ہیں۔ جنگل میں ہم کو رینچہ نظر آتا ہے اس سے ہم خوف زدہ ہوتے اور بھاگتے ہیں۔ حریف ہماری توہین کرتا ہے ہم کو غصہ آتا ہے اور ہم اس کو مارتے ہیں۔ جس مفروضہ کی مجھے حمایت کرنی ہے وہ یہ کہتا ہے کہ یہ ترتیب صحیح نہیں۔ ایک ذہنی حالت سے فوراً ہی دوسری ذہنی حالت پیدا نہیں ہو جاتی۔ ان کے مابین علامت جسمانی کا حامل ہونا ضروری ہے۔ اور زیادہ معقول ترتیب یہ ہوگی کہ ہمیں رینچ ہوتا اس لئے کہ ہم روتے ہیں، ہمیں غصہ اس لئے آتا ہے کہ ہم مارتے ہیں خوف زدہ اس لئے ہوتے ہیں کہ ہمارے جسم میں ریشہ پڑ جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ ہم اس لئے روتے مارتے یا کانپتے ہیں کہ ہمیں رینچ ہوتا ہے یا غصہ آتا ہے یا ڈر لگتا ہے۔ اگر ادراک کے بعد جسمانی مظاہر و علامت نہ ہوں تو یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل وقوفی ہوگا اور اس سے جذبی رنگ اور گرمی مفقود ہوگی۔ اگر ایسا ہو تو ہم رینچہ کو دیکھیں اور بھاگ جانا مناسب سمجھیں ہماری توہین ہو اور مارنا ہی مناسب خیال کریں، لیکن ہم کو واقعاً خوف یا غصہ کا احساس نہ ہونا چاہئے۔

اگر مفروضہ کو اس طرح بے ڈھنگے پن سے بیان کیا جائے تو یقین ہے کہ جو شخص اس کو سنے گا فوراً ہی اس سے انکار کر دے گا۔ حالانکہ اس کی چھپیدگی دور کرنے کے لئے کسی طویل یا دور ازکار تقریر کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ممکن ہے اس طرح سے اس کی صحت کا بھی یقین آجائے۔

ابتداءً ہم یہ بتائے دیتے ہیں کہ جس شخص نے گذشتہ دو باب پڑھے ہیں وہ کبھی اس واقعہ کی نسبت شک پر مائل نہ ہوگا کہ اشیائی الواقعہ ایسی مشنیری کے ذریعہ سے جو پہلے سے منظم ہے جسمانی تغیرات کا باعث ہوتی ہیں

یا اس واقعہ کی نسبت کہ تغیرات اس قدر کثیر و لطیف ہوتے ہیں کہ کل جسم کو ایک صوتی تختہ کہہ سکتے ہیں جس کو شعور کا خفیف سے خفیف تغیر مرعش کر سکتا ہے۔ ان عضوی افعال کی جو مختلف ترتیبات و ترکیبات ہو سکتی ہیں ان کی بنا پر تجزیہ یا ممکن ہو جاتا ہے کہ کسی جذبہ کی خفیف سی جھلک بھی اپنے خاص جسمانی اظہار کے بغیر نہیں اور اس اظہار کی اسی طرح سے بہ حیثیت مجموعی اپنی خاص نوعیت ہو جس طرح سے کہ خود ذہنی مالت کی۔ چونکہ ہر جذبہ سے لاتعداد اعضا و جوارح متاثر ہوتے ہیں اس لئے ہمارے لئے یہ ایک دشوار امر ہے کہ ان میں سے کسی کے اظہار کو تمام و کمال بیان کر سکیں۔ لیکن ہے کہ ہم عضلات ارادی کے تغیر کا پتہ چلا لیں مگر جلد غد و قلب اور دیگر احشاء کے تغیرات کا احصا کرنے سے قاصر رہیں۔ جس طرح نقلی چھینک کے اندر حقیقت کا کوئی جز و مفقود ہوتا ہے اسی طرح معمولی علت محرک کی غیر موجودگی میں کسی جذبہ کی نقل بھی کچھ کھو چکی اور بے مغز ہی معلوم ہوتی ہے۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ ہر جسمانی تغیر خواہ کسی قسم کا بھی ہو۔ اسی وقت شدت، یا اس کے بغیر محسوس ہوتا ہے جس وقت کہ اس کا وقوع ہوتا ہے۔ اگر متعلم نے اس کی طرف کبھی توجہ نہیں کی ہے تو اس کے لئے یہ تحقیق کرنا خود سمجھ میں آئے کتنے مقامی جسمانی احساسات ہیں جن کو میں اپنی مختلف جذبی حالتوں سے متعین سمجھ سکتا ہوں خالی از و جہی نہ ہو گا اس سے یہ اسبید کرنا تو بیجا ہے کہ وہ اس قسم کی تحلیل کے لئے کسی شدید جذبی مہمان کو روکنے پر قادر ہو سکے گا۔ لیکن جن حالتوں میں شدت زیادہ نہیں ہوتی ان کا تو وہ مشاہدہ کر سکتا ہے اور جو بات خفیف حالتوں کے متعلق صحیح معلوم ہو، اس کو ہم شدید حالتوں کے متعلق بھی صحیح مان سکتے ہیں۔ ہمارا کل جسم محسوس طور پر زندہ ہے۔ اور اس کا ہر حصہ اس حس شخصیت میں جو ہم میں سے سب کے ساتھ ہوتی ہے اپنا احساس شریک کرتا ہے خواہ وہ حسی ہو، یا جلی خوشگوار ہو، یا تکلیف دہ یا مشکوک۔ یہ امر کس قدر حیرت کے قابل ہے کہ کیسی چھوٹی چھوٹی چیزیں حسیت کے ان مرکبات کو واضح اور نمودار کرتی ہیں۔

خفیف سی تکلیف میں بھی یہ بات آسانی کے ساتھ مشاہدہ کی جاسکتی ہے کہ آنکھیں اور ابرو منقبض ہوتے ہیں۔ جس وقت ذرا دیر کے لئے طبیعت پریشان ہوتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حلق میں کوئی شے اٹکی ہوئی ہے جو نکلنے نکلنے کے صاف کرنے یا خفیف سے کھانسنے پر مجبور کرتی ہے۔ اسی طرح اور جتنی مثالیں لو ان کے متعلق کچھ نہ کچھ کہا جاسکتا ہے۔ ہم کو یہاں عام نظریہ سے بحث ہے تفصیلات سے کوئی غرض نہیں ہے اس لئے میں ان پر کوئی مزید گفتگو نہ کروں گا، بلکہ یہ امر مسلم مانے لیتا ہوں کہ جو تیز بھی ہو لازمی طور پر محسوس ہوگا۔

اب میں اپنے نظریہ کا سب سے اہم جزو بیان کرتا ہوں جو یہ ہے کہ اگر ہم کسی شدید جذبہ کا شعور کریں اور پھر اپنے شعور سے اس کی تمام علامات جسمانی نکال ڈالیں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ اس کے بعد کچھ بھی باقی نہیں رہا یعنی وہ ذہنی مادہ بھی باقی نہیں رہتا جس سے جذبہ بن سکے محض ادراک کی سرور اور بے غرض حالت باقی رہ جاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اکثر لوگوں سے جب اس کے متعلق پوچھا جاتا ہے تو وہ اپنے تال سے اس بیان کی تائید کرتے ہیں لیکن بعض ایسے بھی ہیں جن کو اس امر پر اصرار ہے کہ ہمارے تال سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں کے یہ مسئلہ بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ جب ان سے یہ درخواست کی جاتی ہے کہ ہمیں اس کے تمام احساس اور تہنہ شننے کے کل رجحان کو ایک شے کے مضحکہ خیز ہونے کے شعور سے نکال ڈالو اور تباہ کر دو کہ اس کے مضحکہ خیز ہونے کا احساس کس شے کے مشابہ ہے۔ آیا یہ اس ادراک سے کچھ زیادہ ہے کہ یہ چیز مضحکہ خیز اشیاء کی جماعت سے تعلق رکھتی ہے تو وہ جواباً اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ جو بات ہم کہتے ہو وہ تو قطعاً ناممکن ہے۔ ہم تو جب مضحکہ خیز شے کو دیکھیں گے لازمی طور پر ہنسیں گے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مضحکہ خیز شے کو دیکھنا اور ہنسی کے رجحان کو دبا دینا کچھ آسان کام نہیں۔ ایک جذبی حالت جب اپنے اوج کمال پر ہو تو اس وقت اس سے بعض عناصر احساس نکال ڈالنا اور پھر پوچھنا کہ باقی کیا بچا، ایک محض خیالی امر ہے۔ اس کے باوجود میرا بھی خیال ہے جو لوگ اس مسئلہ کو صحیح معنی میں سمجھ گئے ہیں وہ نظریہ بالا سے ضرور متفق ہوں گے خیال کرنے کی

بات ہے کہ اگر خوف سے قلب سے حرکت تیز نہ ہو، سانس نہ پھولے، ہونٹ نہ کانپیں، ہاتھ پاؤں کمزور نہ پڑ جائیں، رواں کھڑا نہ ہو جائے، اشتاء میں قراقر نہ ہو، تو یہ کس قسم کا جذبہ خوف ہوگا۔ کم از کم میں تو اس کا تحلیل نہیں کر سکتا۔ کیا کوئی شخص ایسی حالت غضب کا تصور کر سکتا ہے جس میں نہ تو سینہ میں جوش ہو، نہ چہرے پر سرخی ہو، نہ ٹھننے پھیلے ہونے ہوں، نہ دانت چپکے ہوں، نہ تشدد آمیز عمل کی طرف رجحان ہو، بلکہ اس کے بجائے عضلات ڈھیلے ہوں، نفس معمول کے مطابق ہو، چہرے پر المیہ ان کے آثار ہوں۔ کتاب ہذا کا مصنف تو کم از کم ایسے غصہ کا تصور نہیں کر سکتا۔ جو یہی علامات غضب کی حس مفقود ہوتی ہے، غصہ بھی کا فور ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شے اس کی جگہ لیتی ہے تو وہ کوئی بے جوش اور ٹھنڈے دل کا فیصلہ ہوتا ہے جو صرف ذہنی حلقہ تک محدود ہوتا ہے۔ اور یہ کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ فلاں شخص یا اشخاص اپنی خطاؤں کی یادداشت میں نشو و نما نہیں لے رہے ہیں حال غم کا ہے۔ اگر انسان نہ جانتے ہوں سسکیاں نہ آئیں دل اندر ہی اندر بیٹھتا ہوا محسوس ہو، سینہ کی ہڈی میں درد محسوس نہ ہو، تو یہ کیا غم ہوگا۔ یہ ایک بے احساسی کا وقوف ہوگا کہ یہ حالات قابل افسوس ہیں۔ جس جذبہ کو بھی لو اس کے متعلق بھی نتیجہ کچھ نہ آئے گا۔ اگر انسانی جذبہ کو اس کے ظاہری آثار و علائم سے علیحدہ کر لیا جائے تو یہ محض صفر ہی رہ جاتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ایسا کرنا محال کو ممکن کرنا ہے یا یہ کہ روح کو بے جسم زندہ رہنے پر مجبور کرنا ہے۔ لیکن میں یہ ضرور کہتا ہوں کہ جذبہ کا اس کے جسمانی احساسات کے بغیر تصور نہیں کر سکتے۔ جس قدر غور سے میں اپنی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہوں اسی قدر مجھے اس امر کا یقین ہو جاتا ہے۔ مجھ میں جس قدر شدید جذبات و تاثرات ہیں وہ درحقیقت ان جسمانی تغیرات سے بنے ہیں اور انھیں پریشانی ہیں جن کو ہم معمولاً ان کی علامات یا نتائج کہتے ہیں اور اسی قدر مجھ پر یہ بات واضح ہوتی جاتی ہے کہ اگر میرا جسم بے حس ہو جائے تو میں شدید یا غمیف کسی قسم کے تاثر کو بھی محسوس نہ کر سکوں اور میری زندگی صرف و تو فی اور تقنی قسم ہی کی رہ جائے۔ اس قسم کی زندگی

ممکن ہے قدیم حکما کا معیار ہو لیکن جو لوگ پرستش حسیت کے احیاء کے چند نسلوں کے بعد پیدا ہوئے ہیں وہ اس کا شوق نہیں رکھ سکتے۔

اس نظریہ کو مادیاتی نہ کہنا چاہئے۔ یہ نظریہ ان نظریات سے تو کم و بیش مادی نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارے جذبات جنسی اعمال کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ عام الفاظ میں بیان کیا جائے گا اس وقت تو کتاب ہذا کے قارئین میں سے غالباً کوئی بھی اس کی مخالفت نہ کرے گا۔ جس نظریہ کی یہاں تائیدی جا رہی ہے اگر کسی کو اب اس میں اودیت نظر آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس میں خاص اعمال سے مدولی گئی ہے۔ یہ اعمال حسی ہیں جن کو حاجی واقعات ورائند و متوجہات کے ذریعہ سے پیدا کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلاطوں پسندانہ نغیبات ان اعمال کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ان میں کچھ رکاکت سی پائی جاتی ہے لیکن واقعی طور پر ہمارے جذبات جو کچھ ہیں وہی رہیں گے ان کے ظہور کی عضویتی و وجہ ان میں تغیر پیدا نہیں کر سکتی۔ اگر کسی عضویتی نظریہ آغاز کی رو سے یہ عمیق خاصیت تھیتی اور روحانی واقعات پر، تو یہ اس میں نظریہ کی بنا پر کچھ عمیق خاص روحانی اور قابل لحاظ نہیں ہو جاتے۔ خود ان کے اندر ایک معیار قیمت ہوتا ہے اور جذبات کے موجودہ نظریہ کو اس امر کے ثبوت میں استعمال کرنا کہ کسی اعمال کا رذیل و مادی ہونا ضروری نہیں ہے اسی قدر متحمل ہے جس قدر کہ ان کی وادیت سے یہ ثبوت دیکھا کہ اس میں کمال نظریہ صیح نہیں ہو سکتا۔

اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو ہر جذبہ چند عناصر کے مجموعہ کا نتیجہ ہوتا ہے اور ہر عنصر اپنے عضویتی عمل سے پیدا ہوتا ہے جس کی نوعیت سے ہم اچھی طرح سے واقف ہو چکے ہیں۔ یہ عناصر سب کے سب عضویتی تغیرات ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک نہ جان اور شے کا اضطرابی نتیجہ ہوتا ہے۔ اب فی الفور متبعین سوالات پیدا ہو جاتے ہیں جو ان سے بہت پیچیدہ ہیں جو اس نظریہ کے بغیر صرف ممکن تھے۔ یہ سوالات اصطوفات سے متعلق تھے۔ جذبہ جس جس سے تعلق رکھتا ہے۔ کس جذبہ کی کوئی نوع ہے یا بیان و تشریح سے متعلق تھے۔ ایک جذبہ کی کیا کیا علامات ہیں۔ اب علمی سوالات درپیش ہیں۔ یہ شے کن تغیرات کا باعث ہوتی ہے اور وہ شے کو کسے تغیرات پیدا کرتی ہے۔ یہ چیزیں یہی خاص تغیرات کیوں پیدا کرتی ہیں

اور تغیرات کیوں پیدا نہیں کرتیں۔ اس طرح ہم سطحی تحقیقات سے عمیق تفتیش کی طرف بڑھ جاتے ہیں اصطفا ف و تشبیح حکمت کا ادنیٰ ترین درجہ ہے جس وقت علی سوالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ یائین میں جا پڑتے ہیں۔ یہ صرف اس حد تک اہم ہیں جس حد تک ان سے علی سوالات کے جواب دینے میں سہولت ہوتی ہے اب جس وقت کسی جذبہ کی علی اعتبار سے توجیہ ہو جائے گی اور یہ معلوم ہو جائے گا کہ فلاں شے لاتعداد اضطراری افعال کا باعث ہوتی ہے جن کا اس کے ساتھ ہی احساس ہو گیا ہے تو ہم کو یہ امر فوراً نظر آ جائے گا کہ مختلف جذبات کی تعداد کی کیوں کوئی حد نہیں ہے اور مختلف افراد کے جذبات میں کیوں غیر محدود اختلاف ہو سکتا ہے۔ اور اختلاف بھی دو قسم کا یعنی ایک تو ان کی ساخت کا اور دوسرے ان مصروفیات کا جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اضطراری عمل میں کوئی شے دوامی طور پر تو متعین ہوتی نہیں ہر قسم کا اضطراری نتیجہ ممکن ہے اور یہ اہم تحقیق ہے کہ اضطراری افعال میں بجا اختلاف ہوتا ہے۔

”ہم سب کے مشاہدے میں ایسے اشخاص ضرور آئے ہوں گے جو خوشی میں بجائے بہت باتیں کرنے کے بالکل خاموش ہو جاتے ہیں۔ ہم نے یہ دیکھا ہے کہ خوف سے بجائے اس کے کہ خوف زدہ رہو اس کے دماغ کی طرف خون دوڑا تے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ غم سے بجائے اس کے کہ انسان ایک جگہ سبز گون ہو کے بیٹھے وہ بیباک نہ ادھر ادھر پھرتا ہے اور آہ و زاری کرتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اور ایک ہی سبب کی بنا پر یہ مختلف افراد کے ادعیمہ میں مختلف طور پر عمل کر سکتا ہے (کیونکہ ان کا رد عمل ہمیشہ یکساں نہیں ہوتا) اس کے علاوہ تسوین جو دماغ میں سے ہو کر عرقی حرکی مرکز تک جاتی ہے وہ ابتدائی ارتسامات کے اسلاف تصورات کی صورت میں مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف طور پر متاثر ہوتی ہے۔“

مختصر یہ ہے کہ اگر کوئی غرض پوری ہوتی ہو تو جذبات کا ہر صطفا ف صحیح اور اسی قدر قرین فطرت ہو سکتا ہے اور اس قسم کے سوال کے کہ غصہ یا خوف کی حقیقی اور مخصوص علامت کیا ہے کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتے۔ اس کے بجائے

اب ہمارے لئے تحقیق طلب سوال یہ ہے کہ غصہ یا خوف کی مخصوص علامات کس طرح سے عالم وجود میں آتی ہیں، عضوی میکا نیک کے لئے ایک طرف اور تالیخ کے لئے دوسری طرف یہ ایک حقیقی مسئلہ ہے، بھلا اور حقیقی مسائل کی طرح) اپنی نوعیت کے اعتبار سے قابل جواب ہے اگرچہ جواب کا دستیاب ہونا ذرا دشوار ہو۔ آئندہ کسی صفحہ پر میں ان کوششوں کا ذکر کروں گا جو اس جواب کا جواب دینے کے متعلق کی گئی ہیں۔

اس نظریے کی اختیاری طور پر تصدیق کرنی دشوار ہے

مجھے جذبات کے نقل کا جو بہتر اور مفید تر طریقہ معلوم ہوتا تھا اس کو میں خاصی صراحت کے ساتھ بیان کر چکا ہوں۔ مگر یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہنوز یہ مفروضہ سے زیادہ نہیں ہے، جو ممکن ہے کہ صحیح نقل ہو گا اس کے قطعی طور پر ثابت ہونے میں ابھی بہت سی باتوں کی کمی ہے، لیکن قطعی طور پر اس کی تردید کا طریقہ بھی یہی ہو سکتا ہے کہ کسی ایک جذبہ کو لو اور اس کے اندر احساس کے ایسے اوصاف دکھاؤ جو صراحتاً ان احساسات سے زیادہ ہوں جو ان آلات سے پیدا ہو سکتے ہیں جو اس وقت متاثر ہوتے ہیں۔ مگر ظاہر ہے احساس کے اس قسم کے خالص روحانی اوصاف کا یقین کے ساتھ پتہ لگانا انسانی طاقت سے باہر ہے۔ بقول پروفیسر لائچے ہمارے پاس کوئی ایسا معیار نہیں ہے جس کے مطابق ہم روحی اور جسمی احساسات میں امتیاز کر سکیں۔ اس پر میں اس قدر اور اضافہ کر سکتا ہوں کہ جس قدر ہم اپنے تالی کو تیز کرتے ہیں، اسی قدر ہمارے احساس کے کل اوصاف زیادہ مفہمی بن جاتے ہیں (دیکھو جلد اول صفحہ ۳۰۰) اور اسی وجہ سے امتیاز زیادہ مشکل ہو جاتا ہے۔

اس کے برعکس اگر ہم کو کوئی ایسا موضوع مل سکے جو اندر باہر سے قطعاً بے حس ہو گا اس کے ساتھ ہی مغلوب نہ ہونا کہ جذبہ اور انشیا سے اس کے اندر معمولی علامات تو پیدا ہو سکیں لیکن اگر اس سے یہ دریافت کیا جائے کہ

ذہنی طور پر تم کو کیا محسوس ہو رہا ہے تو یہ کہے کہ مجھے تو کسی ذہنی جذبہ کا احساس نہیں ہو رہا ہے تو اس نظریہ کا ثبوت قطعی دستیاب ہو جائے۔ اس قسم کے آدمی کی مثال اس شخص کی سی ہوگی جس کی بھوک کا اندازہ دیکھنے والے اس واقعہ سے کرتے ہیں کہ وہ کھاتا ہے مگر جو بعد میں اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ مجھے تو مطلق بھوک نہ تھی ہر قسم کے واقعات کا دستياب ہونا نہایت ہی دشوار ہے جہاں تک مجھے علم ہے طبی کتب میں اس قسم کے صرف تین واقعے ملتے ہیں۔ ریٹیکس لس کے مشہور واقعہ میں تو بیان کرنے والے اس کی جذبی حالت کے متعلق کچھ بیان نہیں کرتے۔ ڈاکٹر جی ونٹر کے مریض کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بہرکت اور دست تھا مگر خود ڈاکٹر ونٹر سے مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ اس کی نفسی حالت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی۔ پروفیسر اسٹروپل جس عجیب و غریب واقعہ کی اطلاع دیتے ہیں (جس کا حوالہ ایک اور سلسلہ میں میں آئندہ بھی دوں گا) اس میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مریض ایک موحی کا پندرہ سالہ شاگرد ہے اور ایک آنکھ اور ایک کان کے سوا اندر باہر دونوں طرف سے بالکل بے حس ہے۔ اس کا جب رات کو بستر پر پیشاب پاخانہ خطا ہو جاتا تھا تو اس سے شرمندگی کا اظہار ہوتا تھا اور جب اس کے سامنے وہ کھانا لایا گیا جس کو وہ اپنی صحت کے زمانہ میں بہت شوق سے کھاتا تھا تو اس کو اس امر سے کہ اب میں اس کے ذائقہ کا لطف نہیں اٹھا سکتا بہت رنج ہوا تھا۔ ڈاکٹر اسٹروپل نے ازراہ عنایت مجھے اس امر کی بھی اطلاع دی ہے کہ اس سے بعض اوقات تعجب خوف و غصہ کا بھی اظہار ہوا ہے۔ اس کے حالات کا مشاہدہ کرتے وقت اس قسم کے جذبات کے نظریہ کا کوئی خیال نہیں کیا گیا مگر یہ خیال بالکل قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح سے کہ وہ اپنی کل فطری اشتہات و ضروریات بلا کسی قسم کے احساس کے انجام دیتا تھا اسی طرح اس کے جذبات میں بھی احساس کو دخل نہ ہوگا بلکہ صرف آثار و علامات ہوں گی۔ عام بے حسی کا جب کبھی کوئی نیا واقعہ مشاہدہ میں آئے تو اس میں داخلی جذبی حسیت پر ان علامات جذبہ سے علیحدہ غور کرنا چاہئے جو ممکن ہے کہ

اور حالات پیدا کر دیتے ہوں۔

اعتراضات اور ان کے جوابات

اب میں ان چند اعتراضات کا ذکر کرتا ہوں جو اس نظریہ پر وارد ہو سکتے ہیں ان کے جوابات اس کو اور زیادہ قرین قیاس بنادیں گے۔
 پہلا اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے کہ اس امر کے فرض کرنے کی کوئی حقیقی شہادت موجود نہیں ہے کہ بعض اور اکات سے ایک قسم کے فوری اثر کی بنا پر عام جسم پر آثار رونما ہوتے ہیں جو کسی جذبہ یا جذبی تصور کے پیدا ہونے سے پہلے ہوتے ہیں۔

جواب۔ بلاشبہ اس قسم کی بہت کافی شہادت موجود ہے۔ نظم ڈراما یا زمری سنا کر دسٹے وقت ہم کو اس جلدی الیکٹری پر اکثر حیرت ہوتی ہے جو ایک اچانک موج کی طرح سے ہم پر سے گزر جاتی ہے اور اسی طرح دل بھرنے اور اچانک آنسوؤں کے زور کرنے پر جو کبھی ہم پر طاری ہوتی ہے۔ گانے سننے وقت یہی بات سبھی زیادہ نمایاں طور پر واضح معلوم ہوتی ہے۔ اگر جنگل میں ہم اچانک کسی سیاہ پتھر کے ٹکڑے کو دیکھتے ہیں تو ہمارا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور اس سے پہلے کہ خطرے کا کوئی خاص تصور ہو ہم اپنا سانس روک لیتے ہیں۔ اگر ہمارا کوئی دوست کھڑکے کنارے پر پہنچ جاتا ہے تو ہم کو پریشانی کا ایک خاص احساس ہوتا ہے اور ہم پیچھے کی طرف ہٹ جاتے ہیں اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ وہ بالکل محفوظ ہے اور اس کے گر جانے کا ہمیں کوئی واضح خیال نہیں ہوتا۔ خود میں نے بچپن میں جب کہ میری عمر کوئی سات آٹھ برس کی ہوگی ایک گھوڑے کے خون بہتا ہوا دیکھا اور اس کو دیکھ کر بے ہوش ہو گیا۔ مجھے اس وقت کبھی اپنے اس بے ہوش ہو جانے پر سخت حیرت ہوئی تھی جو مجھے اب تک یاد ہے۔ خون ایک ڈول کے اندر تھا اور اس میں ایک لکڑی پڑی ہوئی تھی۔ اگر میرا حافظہ مجھے دعوہ نہیں دیر ہا ہے تو مجھے یاد ہے کہ میں نے اس میں لکڑی چلائی اور اس پر سے خون کے قطرے پھینکے ہوئے دیکھے اور مجھے اس وقت

سوائے بچپن کی حیرت کے اور کوئی خیال نہ تھا۔ اچانک میری آنکھوں کے آگے اندھیرا چھا گیا کانون میں مہنبھانے کی سی آواز آنے لگی اور میں بے ہوش ہو گیا۔ میں نے کبھی یہ نہ سنا تھا کہ خون کو دیکھ کر انسان بے ہوش ہو جاتا ہے، یا اس سے اس کو منتہی ہونے لگتی ہے۔ اس سے نہ مجھے کسی قسم کی کوئی نفرت تھی اور نہ کسی قسم کا خوف تھا اور اس کم سنی میں بھی مجھے خوب یاد ہے کہ اس بات پر بہت تعجب ہوا تھا کہ سرخ رطوبت کا ایک ڈول مجھ میں اس قدر عظیم الشان جسمانی اثرات پیدا کر سکتا ہے۔

یہ وہ قسم لائیکے لکھتے ہیں۔

”کسی شخص نے کبھی اس جذبہ کو جو غیر معمولی آواز سے پیدا ہوتا ہے، اس کے حقیقی داخلی تاثر سے علیحدہ کرنے کا خیال نہیں کیا ہے۔ کوئی شخص اس کو خوف کہنے میں تامل نہ کرے گا اور اس میں خوف کی معمولی علامات پائی جاتی ہیں۔ مگر اس کے ساتھ خطرے کا تصور تو نہیں ہوتا نہ یہ خوف کے امتلا فات یا دلائل یا دیگر ذہنی اعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ منظر خوف شور کے بعد فوراً ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ذہنی خوف کی کوئی علامت نہیں ہوتی۔ تو بچلتے وقت اکثر اشخاص کو اس کے برابر کھڑے ہونے کی کبھی عادت پیدا نہیں ہوتی، اگرچہ اس کے پاس کھڑے ہونے میں نہ تو اپنے لئے خطرہ ہوتا ہے اور نہ دوسروں کے لئے محض آواز ان کی برداشت سے باہر ہوتی ہے۔

فولاد کے دو چھروں کے متعلق یہ تصور کرو کہ ان کی تیسز دھاریں ایک دوسرے پر پڑ رہی ہیں اور یہ ادھیر ادھر حرکت کر رہے ہیں۔ اس خیال کے ساتھ ہی چار اکل نظام عصبی گویا کہ تن جاتا ہے۔ حالانکہ ناگوار پریشانی کے احساس یا محض اس خوف کے علاوہ کہ ممکن ہے اور کچھ ہو جائے اور کوئی نا جذبہ ہو سکتا ہے۔ یہاں جذبہ کی کل کائنات دو جس جسمانی اثر ہوتی ہے جو چھبرے فوراً پیدا کرتے ہیں۔ یہ واقعہ نمونہ کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے جس حالت میں کوئی تصور ہی جذبہ جسمانی علامت سے پہلے ہوتا معلوم ہوتا ہے تو اکثر اوقات وہ ان علامات اور انتظامی کیفیت کے علاوہ کچھ نہیں ہوتا۔ جو شخص خون کو دیکھ کر

بے ہوش ہو چکا ہے وہ ممکن ہے کل جراحی کی تیاریوں کو ایسی پریشانی اور ایسے گھبراہٹ کے ساتھ دیکھے جو اس کے ضبط سے باہر ہو۔ وہ بعض احساسات کا انتظار کرتا ہے اور انتظار کی وجہ سے وہ اور بھی جلد وارو ہو جاتے ہیں۔ مرضی خوف کی صورت میں موضوع اکثر اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ جو کیفیت ان پر طاری ہوتی ہے وہ بیشتر خود خوف کا خوف ہوتی ہے۔ پروفیسر مین جن کیفیات کو جذبات نازک کہتے ہیں ان کی مختلف اشکال میں اگرچہ جذبہ کے پہنچ ہونے سے پہلے معروض شیخ کے براہ راست تصور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، بااں ہمہ بعض اوقات علامات کا خیال کرنے کا بھی یہی نتیجہ ہو جاتا ہے عطفوفتی مزاج کے آدمیوں میں کسی آرزو کے خیال سے وحقیقت آرزو پیدا ہو جاتی ہے۔ جذبات شدید کا کوئی ذکر ہی نہیں۔ ایک ماں جب اس پیار اور محبت کا خیال کرتی ہے جو وہ اپنے بچہ پر صرف کرتی ہے تو بہت ممکن ہے کہ اس کی مادری محبت جوش میں آجائے۔

اس قسم کی صورتوں میں تو یہ بات ہم کو بہت واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ جذبہ کا آغاز ذہنی مظاہر و علامات سے ہوتا ہے اور انجام بھی مظاہر و علامات ہی پر ہوتا ہے۔ اس کا اس کے علاوہ کوئی ذہنی مرتبہ نہیں ہوتا کہ یہ یا تو مظاہر کا واضح و جلی احساس ہوتا ہے یا ان کا تصور ہوتا ہے پس مظاہر ہی جذبہ کے اصل مواد اور جزو و کل ہوتے ہیں۔ اور ان واقعات سے یہ بات جاری سمجھ میں آجانی چاہیے کہ ممکن ہے کل واقعات میں مظاہر و آثار جذبہ کی ساخت میں اس سے زیادہ اہم کام انجام دیتے ہوں جن کا معمولاً ہم فرض کرتے ہیں۔

اس امر کا بہترین ثبوت کہ جذبہ کا فوری سبب کوئی طبیعی اثر ہوتا ہے جو اعصاب پر مرتب ہوتا ہے ان مرضی واقعات سے لگتا ہے جن میں جذبہ بغیر مقصد کے ہوتا ہے۔ جو نظریہ اس وقت میں پیش کر رہا ہوں اس کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ ہم اس کے ذریعہ سے مرضی اور معمولی دونوں واقعات کو ایک عنوان کے تحت جمع کر سکتے ہیں۔ ہر پاگل خانے میں ہم کو ایسے اشخاص ملیں گے جن کے غصے خوف رنج و غم و رکا کوئی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ بعض میں اسی طرح

بے حس ہوتی ہے جس کا کوئی محرک نہیں ہوتا، جو بہترین خارجی اسباب کے باوجود بھی باقی رہتی ہے۔ پہلی صورت میں ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ عصبی نشیمر کی کسی ایک جذبی جہت میں ایسی ذکی اُسس ہوتی ہے کہ ہر ہیج کتنا ہی غیر مناسب کیوں نہ ہو اس کے غفل ہو جانے کا باعث ہو جاتا ہے اور ان خیالیں اور چھپیدہ احساسات کا باعث ہوتا ہے جن پر جذبہ کا جسد ذہنی متزلزل ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک خاص مثال لو، اگر گہرا سانس نہ لے سکنا دل کا دھڑکن اور اس خاص شکلی تغیر کا بطور قلبی پریشانی کے محسوس ہونا اور اس کے ساتھ بے طرح سے چپ چاپ دب کر بیٹھ جانے کو جی چاہتا اور غالباً اور کچھ احتشائی اعمال ہوں جس کا مہنوز علم نہیں ہے یہ سب ایک شخص میں ایک سانپہ خود بخود ہوئے ہوں تو ان کے مجموعی احساس کا نام جذبہ خوف ہے اور وہ شخص مرضی خوف کا شکار ہوتا ہے۔ میرے ایک دوست جن پر اس تکلیف دہ بیماری کے اکثر حملے ہوتے رہتے ہیں، ان کا بیان ہے کہ مجھے تو یہ قصہ قلب اور آلات تنفس کے گرد ہونا معلوم ہوتا ہے اس لئے میری کوشش زیادہ تر یہ ہوتی ہے کہ تنفس کو قابو میں رکھوں اور قلب کی حرکت کو سست کروں اور جب میں گہرے سانس لینے کے قابل ہوجاتا ہوں اور خود کو میدھا رکھ سکتا ہوں تو خوف و حقیقت رخص ہو جاتا ہے۔

لحہ۔ یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ مرضی خوف کے ایسے واقعات بھی ہوتے ہیں جن میں خارجاً قلب کچھ بہت زیادہ متاثر معلوم نہیں ہوتا۔ مگر ان سے ہمارے نظریے کے خلاف کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ بلا شبہ یہ ممکن ہے کہ وہ قشری مرکز جن کو معمولاً خوف کا قلبی اور دیگر عضوی حصوں کے مرکب کا حقیقی جسمانی تغیر کی بنا پر احساس ہوتا ہے وہ دراصل دماغی مرض سے متہیج ہو جائیں اور ان سے اس بات کا وہم ہو جائے کہ یہ تغیرات واقع ہو گئے ہیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خوف کا وہم نسبتہً نبض کی معتدل حالت کے ساتھ ہونا۔ ممکن ہے۔ میں ممکن ہے کہا ہوں کیونکہ میں ایسے مشاہدات سے ناواقف ہوں جن سے اس واقعہ کی جانچ ہو سکے۔ مدہوشی حال وغیرہ بھی مائل اشک میں اور معمولی خواب کا تو

اس حالت میں جذبہ جسمانی حالت کے احساس کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے اور اس کی علت خالص جسمانی ہے۔

جن المیائے پاس مریض بہ کثرت آتے ہیں ان کے مشاہدے میں بدبھمی کے ایسے واقعات آتے ہیں جن میں متواتر رنج و افسردگی اور کبھی کبھی خوف کے حملے مریض کی حالت کو نہایت ہی افسوس ناک بنا دیتے ہیں۔ میں نے اس قسم کے واقعات کا نہایت غور سے مشاہدہ کیا ہے۔ اور میں نے اتنی شدید کوئی تکلیف نہیں دیکھی جو ان حملوں کے دوران میں مشاہدے میں آتی ہے۔ چنانچہ ایک شخص عصبی ضعف میں مبتلا ہے۔ کسی دن دوپہر کے وقت بغیر کسی اطلاع اور بغیر کسی ظاہری سبب کے اچانک اس خوف کا حملہ ہوتا ہے۔ مریض کو ابتداءً بہم قسم کی بھینبی سی محسوس ہوتی ہے۔ پھر وہ دیکھتا ہے کہ قلب نہایت شدت کے ساتھ حرکت کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایسے شدید و تکلیف دہ دھکے لگتے ہیں گویا مریض کے جسم میں سے برقی موج گذر رہے ہیں۔ اس کے چند منٹ بعد اس پر نہایت ہی شدید خوف کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ اسے کسی شے کا خوف نہیں ہوتا بلکہ محض خوف ہوتا ہے۔ اس کا ذہن بالکل خالی ہوتا ہے۔ وہ اپنی مصیبت و تکلیف کا سبب معلوم کرنا چاہتا ہے مگر اس کو کوئی سبب نہیں ملتا۔ اس کے ساتھ ہی اس کا خوف اس حد تک بڑھ جاتا ہے اس پر شدید لرزہ طاری ہوتا ہے اور اس کے منہ سے آہستہ آہستہ سسکیوں اور سسکیوں کی آواز نکلتی ہے۔ لیکن اسے اس کا جسم تر ہو جاتا ہے۔ منہ بالکل خشک ہوتا ہے۔ اس فوج پر اس کی آنکھ میں آنسو نہیں ہونے لگتا اگرچہ اس کو نہایت شدید تکلیف ہوتی ہے۔ جب اس دورے کی انتہائی کیفیت گزر جاتی ہے تو کثرت سے آنسو بہتے ہیں یا پھر ایسی ذہنی کیفیت ہو جاتی ہے جس میں مریض

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ذکر ہی نہیں۔ ان تمام حالتوں میں آنکھ کان وغیرہ کے زیادہ اشتیاق اور جذبی قسم واضح ترین احساسات خالص مرکزی عصبی فعلیت کی بدولت ہو سکتے ہیں حالانکہ (جیسا کہ میرا خیال ہے) حوالی میں کامل سکون ہوتا ہے۔

خفیف سی تحریک پر روتا ہے۔ اور اب بہت لگے زرد رنگ کا پیشاب ہوتا ہے۔ اس کے بعد قلب کی حالت معمولی ہو جاتی اور دورہ فرو ہو جاتا ہے۔

”غصے کے دورے اس قدر بے بنیاد و بے لگام ہوتے ہیں کہ سب کو انہیں علامات مرض ماننا پڑے گا۔ نو آموز ڈاکٹر کے لئے غصے کے اس قسم کے مرضی حملوں کے مطالعہ سے زیادہ شاید ہی کوئی شے مفید ہوگی، غصہ مس جس وقت یہ خالص اور دیگر نفسی اختلالات کی آمیزش سے پاک ہوتا ہے۔ یہ اس نا اوار الواقع بیماری میں ہوتا ہے جس کو آئی غلط کہتے ہیں جس میں اس بیماری کا رجحان ہوتا ہے وہ گو ویسے تو بالکل معقول انسان ہوتا ہے، مگر اچانک بغیر کسی خارجی اشتعال کے شدید غیظ و غضب میں مبتلا ہو جاتا ہے، جس میں ایک نہایت ہی خطرناک اور شدید رجحان نقصان و ایذا پہنچانے کا ہوتا ہے۔ وہ اپنے گرد و پیش کے آدمیوں کی طرف جھپٹتا ہے اور جن تک اس کا ہاتھ پہنچ سکتا ہے ان کو وہ ہاتھوں پاؤں سے مارتا ہے گلا گھونٹ دیتا ہے جو شے ملتی ہے اس کو دے مارتا ہے اور توڑ پھوڑ دیتا ہے۔ چیختا اور رشور مچاتا ہے اس کی آنکھوں سے شیلے نکلنے لگتے ہیں اور اس دوران میں اس سے وہ نام علامات ظاہر ہوتی ہیں جو عرق کر کے انجماد خون کا نتیجہ ہوتا ہے اور جس کے متعلق ہم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عضہ کا متلازم ہوتا ہے۔ اس کا چہرہ سرخ اور متورم ہوتا ہے اس کے رخسارے گرم ہوتے ہیں اس کی آنکھیں باہر کو نکلی پڑتی ہیں اور آنکھوں کی سفیدی میں خون اترا ہوتا ہے۔ قلب نہایت سرعت کے ساتھ حرکت کرتا ہے نبض کی ضربات ۱۰۰ سے ۱۲۰ فی منٹ تک ہوتی ہیں۔ گردن کی شریانیں پر اور مرتفع ہوتی ہیں رگیں پھولی ہوتی ہیں اور منہ سے کف جاری ہوتا ہے۔ یہ دورہ چند گھنٹے سے زیادہ نہیں رہتا۔ اور عظم اس طرح سے ہوتا ہے کہ مریض سو جاتا ہے اور اٹھ سے بارہ گھنٹے تک برابر سوتا رہتا ہے“

اور بیدار ہونے کے بعد وہ اپنے دورے کی حالت کو بالکل بھول چکتا ہے، یہ جذبی حالتیں گونا گویا طوری پر کوئی علت نہیں رکھتیں مگر غم سے متعلقہ راستے جن کی کیفیت بھک سے اڑ جانے والے مادے کی سی ہوتی ہے ان سے خفیف سی دراندہ جس سے اخراج ہو جاتا ہے جس طرح جب ہم سمندری تنلی میں مبتلا ہوتے ہیں اور ہریو ہریو لہر آواز بہ مرنی نئے ہر حرکت غرض ہر قسم کا حسی تجربہ ہماری تنلی کو بڑھاتا ہے اسی طرح سے مرضی خوف یا غم سے ایسی جس سے بڑھتا ہے جو عصبی مرکوز کو متبیج کرتی ہے۔ اس وقت اس کا علاج صرف یہ ہوتا ہے کہ بالکل خموش ہو اس امر کو نہ تسلیم کرنا بہت دشوار معلوم ہوتا ہے کہ اس سب قصہ میں جسمانی حالت کا سب سے بڑا دخل ہوتا ہے اور ذہنی حالت جسمانی حالت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن ہے کہ اس کل مدت میں عقل بالکل متاثر نہ ہو، اور بالکل ایک غیر متعلقہ تماشائی کی سی حیثیت رکھتی ہو، اور جذبے کے حقیقی مقصد کو موجود نہ پائے۔

ہسٹلے کے چند جلوں کا اقتباس کر کے میں اس پہلے اعتراض کے جواب کو

۱۔ لا محع ۶۱

۲۔ میں اس خیال کی جانب مائل ہوں کہ غم و غصے وغیرہ کی بعض سرٹا نا حالتوں میں احساسی اختلالات ان احتمالات کے مقابلہ میں کم قوی ہوتے ہیں جو خارجی اظہار کا باعث ہوتے ہیں۔ ان حالتوں میں خارجی اظہار بحد زیادہ اور داخلی پہلو کھوکھلا ہوتا ہے۔ جس وقت کہ اس پاس کے بیٹھنے والے رحم سے حد سے زیادہ متاثر یا پریشانی سے زرد ہوتے ہیں موضوع اپنی حالت کو جاری رکھتا ہے مگر ساتھ ہی اپنے عدم خلوص کو محسوس کرتا ہے اور اس کو اس امر پر تعجب ہوتا ہے کہ وہ اس تماشے کو کب تک جاری رکھ سکتا ہے۔ حلے اکثر اوقات اپنے اچانک ہو جانے کی وجہ سے بہت ہی حیرت ناک ہوتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں علاج اس طرح سے کرتے ہیں کہ مریض کو قوی تر ارادے ڈراتے اور دباتے ہیں۔ اگر وہ بگڑتا ہے تو تم بھی بگڑاؤ۔ یہ نہیں اگر تو بک بک کرے گا تو میں بھی بک بک کروں گا یہ حالتیں بظاہر بڑے جسمانی اظہار اور مقابلہ کم حقیقی ذہنی جذبے کی ہیں جن سے اس نظریے کے بدنام کرنے میں کام لیا جا سکتا ہے جس کو تن میں بیان کیا گیا ہے۔

ختم کرتا ہوں۔

دیکھو اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ جسمانی اعصاب کا ہیجان جذبہ کو تیز کرنے کے لئے تصورات سے لاگ نہیں کھاتا۔ (غور کرنے کی بات ہے کہ اس بات سے ہمارے نظریہ کا کس قدر صحت کے ساتھ اظہار ہوتا ہے) یہ امر کہ یہ ایسا کرتے ہیں ان واقعات سے ثابت ہے جن میں خاص اعصاب خاص طور پر ہیج پذیر ہونے کی صورت میں جذبہ میں شریک ہوتے اور اس کی کیفیت کا تعین کرتے ہیں۔ اگر کسی شخص کا زخم کھلا ہوا ہو تو ہر تکلیف دہ اور خوفناک منظر سے زخم میں تکلیف ہونے لگے گی۔ جو لوگ امراض قلب میں مبتلا ہوتے ہیں ان میں ایک خاص قسم کی ذکاوت حس پیدا ہو جاتی ہے جس کو اکثر اوقات خود مدین سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں مگر جس کا باعث یہ ہوتا ہے کہ خفیف سے اثر سے بھی قلب کی حرکت بڑھ جاتی ہے۔ میں یہ کہہ چکا ہوں کہ جذبہ کی کیفیت تک کا تعین ان آلات سے ہوتا ہے جو اس میں شرکت پر مائل معلوم ہوتے ہیں جس طرح سے وہ بدفالی جو سیاروں کی گردش کے اعتبار سے صحیح ہوتی ہے اس کے ساتھ سینہ میں ایک قسم کی تکلیف محسوس ہونے لگتی ہے اسی طرح سے اعضائے صدر کے مرض میں اسی قسم کی تکلیف بے بنیاد اندیشوں سے ہوتی ہے۔ معدے سے ہوا کا ایک بلبل اٹھ کر مری سے گذر کر چند منٹ اوجھڑا و صرچکھاتا ہوا جب قلب پر دباؤ ڈالتا ہے تو نیند کے عالم میں تو خواب پریشان کا اور بیداری کے عالم میں مبہم پریشانی کا باعث ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خوشی کے خیالات سے ہمارے ادھیچھیل جاتے ہیں۔ اور تھوڑی مقدار میں شراب بھی اوجھڑا کو پھیل دیتی ہے اور ہم کو خوشی کے خیالات پر مائل کرتی ہے۔ اگر مذاق اور شراب دونوں ملکر کام کریں تو ان دونوں کے متحدہ عمل سے جذباتی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس نسبت سے شراب زیادہ کام کرتی ہے اسی نسبت سے مذاق سے ملال ضرور ہوتا ہے۔

۱۔ اپنے اس تجویز کے اجزاء ہونے کی حیثیت سے لانچ نشہ آور دوائیوں پر بہت زور دیتا ہے کہ جسم پر فطرت طبعی کے اثرات جذبات کی پیدائش میں اول درجہ رکھتے ہیں۔ ایسا صحت

دوسرا اعتراض۔ اگر ہمارا نظریہ صحیح ہو تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ کسی خاص جذبہ کے نام نہاد مغناہر و ظواہر سے ہم میں جذبہ پیدا ہونا چاہئے معترض یہ کہتا ہے کہ صورت حال یہ نہیں ہے۔ ایک نقال جذبہ کی پوری نقل کر لیتا ہے مگر درحقیقت اس پر کسی قسم کا اثر نہیں ہوتا۔ ہم سب روئی شکل بنا سکتے اور رو سکتے ہیں حالانکہ ہم کو غم کا احساس نہ ہوتا ہو یا ہنس سکتے حالانکہ ہم کو دہی نہ ہوتی ہو۔

جواب۔ اکثر جذبات کی تو اس طرح سے جانچ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اکثر اُتار و علائم ایسے اعضا میں ہوتے ہیں جن پر ہم کو کسی قسم کا تاثر نہیں ہوتا۔ مثلاً بہت کم لوگ ایسے ہوں گے جو رونے کی نقل کرتے ہوئے سچ مچ کے آنسو بہا سکتے ہوں۔ مگر جن حد تک اندر اس کی تصدیق ہو سکتی ہے تجربہ ہمارے نظریہ کے اس نتیجہ کی تائید کرتا ہے نہ کہ تردید۔ ہر شخص جانتا ہے کہ جھگڑ کے وقت خوف بھاگنے سے بڑھ جاتا ہے اور غم و غصہ کی حالت میں ان علامات کو اپنے اوپر موقع دینے سے خود ان جذبات میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ ہر بار کی سبکیاں رنج کو اور بھی شدید کر دیتی ہیں اور پہلے سے بھی شدید تر سبکیوں کا باعث ہوتی ہیں یہاں تک کمزوری اور متعلقہ نظم کے تکان ہی سے سکون ہوتا ہے۔ غصہ میں یہ مشہور بات ہے کہ ہم اس کو بار بار کے اظہار سے انتہا کو پہنچاتے ہیں۔ اگر ذرا دیر کے لئے غصہ کے اظہار کو روک لیا جائے تو یہ فنا ہو جائے گا۔ اگر اپنے غصہ کے ظاہر کرنے سے پہلے دس تک گن لو تو اس کا موقع مضحکہ نیز معلوم ہونے لگے گا۔ جرات کو برقرار رکھنے کے لئے سیٹی بجانا، محض ہتیار ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس دن بھر سرنگوں بیٹھے ہوئے ٹھنڈی سائیں لو ہر شخص کو غمگین آوازیں جواب دو تو ننھا دا غم باقی رہے گا۔ اخلاقی تعلیم میں اس سے بڑھ کر کوئی نصیحت نہیں اور جن لوگوں کو تجربہ ہے وہ جانتے ہیں کہ اگر غم اپنے غیر پسندیدہ جذبی رجحانات کو دباننا چاہتے ہوں تو اولاً ہمیں نہایت غور و فکر کے ساتھ اور اراۃ ان مخالف جذبات کی علامات کی نقل کرنی چاہیے جن کو ہم اپنے اندر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ استقلال کا پہل لازمی طور پر لے گا اور اندر وہ خاطر ہی اور اندر وہ روئی رفع ہو جائے گی اور حقیقی باشاشی اور خوش خلقی ان کی جگہ لے لے گی۔ پیشانی کے بل نکال ڈالو آنکھوں کو روشن کرو جسم کے پہلوؤں کو نہیں بلکہ سامنے کے

حصہ کو موڑ و بٹناش آواز میں گفتگو کرنا اگر تمہارا قلب برف کی طرح سے سمجھ نہیں ہے تو رفتہ رفتہ ضرور اس میں انفرانز پیدا ہو جائے گا۔

اس امر کو تمام علمائے نفسیات تسلیم کرتے ہیں صرف وہ اس کی پوری اہمیت پر توجہ کرنے سے قاصر رہتے ہیں بشکلاً پروفیسر بن لکھتے ہیں۔

”ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک کمزور (جذبی) لہر..... چونکہ خارج سے رک جاتی ہے اس لئے اندر بھی وہ معطل رہتی ہے۔ اگر خارجی اظہار کو ہر موقع پر روکا جائے تو مرکزوں کا ہیجان فنا ہو جاتا ہے۔ اسی قسم کی رکاوٹ سے ہم رحم غصہ خوف غرور کو اکثر معمولی مواقع پر دبا دیتے ہیں۔ اگر ایسا ہے تو یہ واقعہ بڑے اصل حرکات کے روکنے سے وہ عصبی امواج فنا ہو جاتی ہیں جو ان کو شہیج کرتی ہیں جس کی وجہ سے خارجی سکون کے بعد داخلی سکون ہوتا ہے۔ اگر داخلی موج اور آزادانہ خارجی اظہار میں باہم کوئی متابعت نہ ہو تو یہ کسی صورت میں بھی نتیجہ پذیر نہ ہوتا۔ اسی طرح سے ہم ہفتہ خیال کو تازہ کر سکتے ہیں۔ خارجی علامات کو ارادی طور پر پیدا کر کے ہم رفتہ رفتہ ان کے متعلقہ اعصاب کو تہیج کر دیتے ہیں اور آخر کار ایک طرح کے خارجی عمل سے نشتر موج کو بیدار کر لیتے ہیں..... چنانچہ اسی وجہ سے ہم بعض اوقات خوشی کا چہرہ بنا کر اپنے آپ کو فی الحقیقت بٹناش بنا سکتے ہیں“

ہمارے پاس اس قسم کی اور شہادتیں بھی بہ کثرت موجود ہیں۔ برکس اپنی کتاب ٹریٹائز آن دی سائنس اینڈ یونیٹل میں قیافہ وال کینیڈا کی مندرجہ ذیل باتیں لکھتا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص نے صرف یہی نہیں کہ انسانی چہروں کا نہایت ہی صحیح مشاہدہ کیا تھا بلکہ جن اشخاص کے چہروں میں کسی قسم کی بھی کوئی خصوصیت ہوتی تھی اس کے نقل کرنے میں ماہر تھا۔ جب اسے ان لوگوں کے رجحانات کا پتہ لگانا ہوتا جن سے اس کو سابقہ پڑتا تھا تو وہ جہاں تک

اس سے ہو سکتا تھا اپنے چہرے اپنی حرکات و سکنات اپنے کل جسم کو اس شخص کا سا بنالیتا تھا جس کا اس کو امتحان کرنا ہوتا تھا اور پھر نہایت غور کے ساتھ اس بات کو معلوم کرتا کہ اس تغیر سے اس کا ذہن کس طرف مائل ہوتا ہے مصنف کا بیان ہے کہ اس طرح سے وہ لوگوں کے خیالات و رجحانات کا اس طرح سے پتہ چلاتا تھا کہ گویا وہ ہر شخص کے ذہن میں داخل ہوا ہے۔ میں نے اکثر دیکھا ہے (برک اب خود اپنا ذکر کرتا ہے) کہ خشکین پر سکون خوف زدہ جبری آدمیوں کے چہرے بہرے کی نقل سے میرا ذہن اس جذبہ کی طرف مائل ہو جاتا ہے جس کی نقل کی میں کوشش کرتا ہوں۔ بلکہ میرا تو یہ خیال ہے کہ جذبے اور اس کی متعلقہ حرکات کو علیحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے یہ لے

اس کے خلاف یہ کہا جا سکتا ہے کہ بہت سے ایکٹر جو اپنے چہرے چال اور آواز میں کامل طور پر جذبے کے آثار پیدا کر لیتے ہیں ان کا بیان ہے کہ ہمیں کسی قسم کا جذبہ محسوس نہیں ہوتا۔ لیکن بعض بقول مسٹر ورم آرچر کے جنھوں نے نہایت مفید اعدادی تحقیق کی ہے یہ کہتے ہیں کہ جس جذبے کی ہم پوری طرح سے نقل کرتے ہیں وہ ہم پر طاری ہو جاتا ہے جتنا نیچہ۔

لے۔ اقتباس کردہ ڈیوگنڈ اسٹوارٹ (Hinitoused) Elements ۱۵۶ میں اپنے متعلق تقریباً یہی کہتا ہے انسان اپنے

نفسر Voischule der Aesthetik ۱۵۶ میں اپنے متعلق تقریباً یہی کہتا ہے انسان اپنے مشاہدے سے اس بات کو معلوم کر سکتا ہے کہ ذہنی حالت کے جسمانی اظہار کی نقل سے محض دیکھنے کی نسبت یہ زیادہ بہتر طور پر ہماری سمجھ میں آ سکتی ہے۔۔۔۔۔ جب میں کسی ایسے شخص کے پیچھے چلتا ہوں۔ جس سے میں واقف نہیں ہوتا، اور اس کے انداز رفتار کی تا بہ امکان کامل طور پر نقل کرتا ہوں تو مجھے نہایت ہی عجیب طور پر ایسے احساس کا ارتسام ہوتا ہے، جیسا کہ اس شخص کو ہونا چاہیے۔ گویا ایک نوجوان عورت کی طرح ٹنک ٹنک کر چلنے سے آدمی کے ذہن پر نسوانی حالت طاری ہو جاتی ہے۔“

لے۔ The Anatomy of acting لاگین میگزین جلد ۱۱ صفحہ ۲۶۶، ۲۷۵، ۲۹۸، ۱۸۸۸

جو بعد کو کتابی صورت میں شائع ہو گیا ہے۔

دبا سکتے ہیں بعض ایسا نہیں کر سکتے۔ اور غالباً جذبات کے بڑے حصہ کا انداز نہیں ملائم پر ہے۔ بناوٹی عشق کے اور دوسرے اداکار جو داخلی اعتبار سے بے حس ہوتے ہیں وہ غالباً احتشانی علائم کو خارجی علامات سے بالکل علیحدہ کر لیتے ہیں۔ یہ وہ سیکورسکی ساکن کیف نے مجاہدین کے چہرے کی علامات کی بڑی حد تک نقل کر کے دکھایا ہے۔

”جب میں اپنے چہرے کے عضلات کو کسی نقل کی صورت میں منقبض کرتا ہوں، تو مجھے کسی قسم کا جذبی پہچان اپنے اندر محسوس نہیں ہوتا، جس کے معنی یہ ہیں کہ نقل بالکل مصنوعی ہوتی ہے اگرچہ اس پر خارجی علامات کے اعتبار سے کسی قسم کا بھی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔“

لیکن یہ وہ سیکورسکی کے بیان کے سیاق سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اُمتہ سامنے رکھ کر چہرے کے عضلات کے منقبض کرنے کی مشق کی ہے اس کی وجہ سے وہ ان کے فطری امتلافاات کو قطعاً نظر انداز کر سکتے ہیں، اور ان کو جس ترتیب سے چاہیں منقبض کر سکتے ہیں اور چاہیں تو چہرے کے ایک طرف کے عضلات منقبض ہوں یا دوسری طرف کے یا پورے چہرے کے۔ غالباً چہرے کی نقل ان کے اندر ایک بالکل محدود مقامی شے ہے۔ اس کی وجہ سے اور ہمیں ہمدردانہ تغیرات نہیں ہوتے۔

تلبیر اعراض۔ جذبہ کے ظاہر کرنے سے تو بجائے اس کے کہ جذبہ بڑھے الٹا ختم ہو جاتا ہے۔ غصہ کے اچھی طرح ظاہر کر لینے کے بعد غصہ فرد ہو جاتا ہے۔ دہے ہوئے جذبات تو دماغ کے اوپر جنون کا سبب عمل کرنے ہیں جواب۔ اس اعتراض میں دو کیفیتوں کے مابین امتیاز نہیں کیا گیا۔ جذبہ کے دوران میں ایک حالت ہوتی ہے اور جذبہ کے اظہار کے بعد دوسری حالت ہوتی ہے۔ دوران اظہار میں جذبہ ہمیشہ محسوس ہوتا ہے۔ معمولاً جو ہم کو یہ اخراج کا فطری راستہ ہوتا ہے اس لئے اظہار سے عصبی مرکز شمعک جاتے ہیں اور جذبہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے لیکن اگر غصے یا افسوس کو محض دبا دیا جائے اور باہر سے غم و غصہ ذہن کے سامنے ہی طرح رہے تو جو عموماً راستوں سے گزرتے ہیں اب دوسری طرف مائل ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کے اخراج کے لئے

کوئی نہ کوئی صورت ہونی چاہئے۔ ممکن ہے کہ اس کے پھر مختلف اور بدتر نتائج ہوں۔ چنانچہ انتقامی غور و فکر کا یہ نتیجہ ہو سکتا ہے کہ انسان ایک دم برس پڑے۔ ممکن ہے جو شخص انسوؤں کو ضبط کر کے خشک حرارت اس کے جسم کو جلا کر خشک کر دے، اور جیسا کہ ڈانٹتے بھتا ہے اس کا جسم پتھر ہو کر رہ جائے۔ اسی حالت میں انسوؤں یا اگر یہ بھکا کے شدید دورے سے بہت سکون ہو سکتا ہے۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب توجہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ اگر معمولی راستہ بند ہو تو ممکن ہے کہ مرضی راستہ کو اختیار کر لے جب صورت حال ایسی ہو تو جذبہ کو اخراج کا موقع ہی دینا بہتر ہوتا ہے لیکن یہاں میں پرونیسین کی عبارت کا پھر تقیاس کرتا ہوں۔

”اس سے اس کے علاوہ اور کچھ ظاہر نہیں ہوتا کہ ایک جذبہ ممکن ہے اس قدر قوی ہو کہ انسان اس کی ضبط کی طاقت نہ رکھتا ہو اور اس کے اگر ہم ضبط کرنے کی کوشش کریں تو گویا کہ ہم اپنی قوت کو ضائع کرتے ہیں۔ اگر ہم فی الحقیقت طوفان کو روک سکتے ہوں تو اس کی اسی طرح سے کوشش کرنی چاہئے جس طرح کمزور احساسات کی صورت میں کی جاتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں جذبات کو عادتہ قابو میں رکھنے کی قابلیت باقاعدہ ضبط کی عادت کے بغیر پیدا نہیں ہوتی اور یہ بات ضعیف و قوی دونوں طرح کے جذبہ کے متعلق صحیح ہے۔“

جب ہم بچوں کو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ وہ اپنی جذباتی گتگو اور جذبے کے اظہار کو دبائیں تو مقصد یہ نہیں ہوتا کہ وہ زیادہ محسوس کریں بلکہ مقصد اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک حد تک توجہ و توجہات سختی طعقوں سے منعطف ہوتے ہیں، ان سے دماغ کے فکری قطعات کی فعلیت میں ضرور اضافہ ہوتا ہے۔ عصبی دوروں اور دیگر دماغی ضرورتوں میں صورت حال اس کے برعکس ہوتی ہے یعنی توجہات کے فکری قطعات کی طرف جانے کا راستہ بند ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ساتھ معروضات میں نیچے کی طرف آلات جسم میں توجہات بھیجنے کا رجحان بڑھ جاتا ہے۔ نتیجہ اس کا کہ یہ غمزدہ یا غصہ ہوتا ہے جو خفیف تحریک پر دورے کی صورت میں ہوتا ہے جس کے ساتھ منطقی فکر اور ارادے اور فیصلے کی قوتوں کی کمزوری لاحق ہوتی ہے۔ یہ بالکل وہی بات ہے جس سے ہم اپنے بچہ کو بچانا چاہتے ہیں۔

یہ سچ ہے کہ ہم بعض اشخاص کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ جذبہ کو دبائیں گے تو ان کو احساس زیادہ ہوگا دوسری قسم کے آدمیوں میں برس پڑنے کی وہ قوت جو جذبہ میں اہم مواقع پر ہوتی ہے اس طریق کے ساتھ متلازم معلوم ہوتی ہے جس پر وہ اس کو واقعات کے دوران میں دباتے ہیں۔ گراہیے اشخاص نشا زہوتے ہیں اور ہر قسم میں وہی قانون صادق آتا ہے جو آخری پیرے گراف میں بیان کیا گیا ہے غلط فہمیہ کا مزاج اس قسم کا ہوتا ہے کہ ایک دم برس پڑتے ہیں۔ اگر اس موج کو روک دیا جائے تو اس سے صرف ایک حد تک حقیقی فعلیتیں معمول سے زیادہ واقع ہوں گی زیادہ تر اس سے محض بے پروائی پیدا ہوگی۔ دوسری طرف کہنے اور بد مزاج نہفتہ کوہ آتش فشان کو لو، اگر وہ اپنے جذبات کی علامات کو دبائے تو وہ دیکھے گا جب ان کو اظہار کا موقع نہیں ملتا تو وہ فنا ہو جاتے ہیں۔ اور اگر ایسے مواقع کثرت سے پیش آتے ہیں جن میں وہ ان کا فائدہ کر دینا مناسب سمجھتا ہو تو وہ یہ دیکھے گا جوں جوں اس کی عمر بڑھتی جائے گی یہ شدید تر ہوتے جائیں گے۔ اگر ہمارا مغرور منہ صحیح ہے تو اس سے ہم کو اس امر کا اور بھی وضاحت کے ساتھ احساس ہونا ہے کہ ہماری ذہنی زندگی ہمارے جسم کے کس قدر وابستہ ہے۔ بخش محبت حرص غم و رنج حینیت احساسات کے ایک ہی سرزمین کے نکل میں جن کے ساتھ لذت و الم کی کیف ترین جسمانی حسیں ہوتی ہیں مگر متعلقہ کو یاد ہوگا کہ ابتداء ہم نے یہ کہا تھا کہ ہم یہ صرف شدید جذبات ہی کے متعلق دعویٰ کریں گے اور جذبی حسیت کی وہ داخلی حالتیں جو باہمی النظر میں جسمانی نتائج سے عاری معلوم ہوتی ہیں ان کو ہم اپنے بیان سے خارج رکھ دیتے ہیں۔ اب ہم کو چند لفظان لطیف جذبات کے متعلق کہنے چاہیں۔

جذبات لطیف

یہ اخلاقی عقلی اور جمالیاتی احساسات ہوتے ہیں۔ آواز الوان خطوط کی ہمنوائیاں منطقی مطابقتیں اور مقصدی موزونیاں ہم کو ایسی لذت سے متاثر کرتی ہیں جو استحضار کی صورت تک میں خلقی معلوم ہوتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ

یہ اس ارتعاش ہے کچھ بھی استعار نہیں لیتی جس کا دماغ سے نیچے جوش و خروش ہوتا ہے۔ ہر بار بی علمائے نفسیات نے احساسات میں اس صورت کے اعتبار سے امتیاز کیا ہے جس میں بصورت کو ترتیب دی جاتی ہے۔ ایک ریاضیاتی ثبوت اسی قدر خیرین اور ایک فعل معدلت اسی طرح صاف ہو سکتا ہے جس قدر کہ ایک بصوریاتان چوکنی ہے اگرچہ خوبصورتی اور صفائی کو جس کے ساتھ کوئی علاقہ نہیں ہے۔ اس صورت میں ہم کو حقیقی قسم کی دماغی خوشگواہی و ناگواہی محسوس ہوتی ہے کم از کم بعض کو ایسا معلوم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایسے طریقے پیدائش کے اعتبار سے شدید جذبات کے مشابہ ہیں جن کی ہم نے اب تک تحلیل کی ہے۔ اور یہ بات یقینی ہے کہ جن ناظرین کو ہمارا استدلال اتنا تک قائل کرنے سے قاصر رہا ہے وہ اس اعتراف پر مجبور ہو جائیں گے اور یہ خیال کریں گے کہ یہ کچھ تو ہم نے اپنے کل معاملہ ہی کو خراب کر ڈالا۔ کیونکہ موسیقی کے اور اکاٹ اور منطقی تصورات فوری طور پر ایک قسم کے جذبی احساس کو برپا کر سکتے ہیں وہ یہ کہیں گے کہ آیا ان نام نہاد شدید جذبات کی صورت میں بھی جو دوسری قسم کے معروضات سے پیدا ہوتے ہیں یہ کہنا قدر بن فطرت نہیں ہے کہ جذبی احساس اسی طرح سے فوری ہوتا ہے۔ اور اس کا جسمانی اظہار یا علامات بعد میں پیدا ہوتی ہیں اور وہ اس پر زیادہ ہو جاتی ہیں۔

اس کے جواب میں ہم کو فوراً یہ کہنا پڑتا ہے کہ خالص جمالیاتی جذبہ یعنی وہ لذت جو ہم کو بعض خطوط اور کیفیتوں اور آوازوں کے مجموعوں سے ہوتی ہے مطلقاً حسی تجربہ ہے یعنی ایک ابتدائی قسم کا بصری یا سمعی احساس اور یہ ایسی حسوں کی گونج نہیں ہے جو ساتھ ہی ہیں اور برپا ہوتی ہوں یہ سچ ہے کہ بعض خالص حسوں اور ان کے ہم آہنگ مجموعوں کی اس سادہ ابتدائی اور فوری لذت پر ثانوی لذت کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے اور بنی نوع انسان عام طور پر جب فن و ہنر سے علی طور پر لذت اندوز ہوتی ہے تو یہ ثانوی لذت بہت اہم کام انجام دیتی ہیں۔ مگر جس کسی کا مذاق جس قدر صحیح ہوتا ہے یہ ثانوی لذت اسی نسبت سے کمتر اہم کام انجام دیتی ہیں اور اس اولین حس کے متناظر میں ادنیٰ معلوم ہوتی ہیں لہٰذا اس باب میں ملکیت و رومانیت میں اس میں جنگ ہے۔ لہٰذا ادنیٰ حواس کے احساسات تک میں ہی ابتدائی سلاسل کے پہنچ ہو جانے کی وجہ سے جو اثر بازگشت

پسچیدہ ایہ بات حافظہ و التلاف کے روابط اسرار و تاریکی کے ذریعہ سے ہمارے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) بیدار کرتے ہیں یہ نافرمانی جلو ہو سکتا ہے۔ ایک ذائقہ ممکن ہے ہم کو ویران دعوت خانوں کی روحوں کو اپنا تک یاد دلانے کا دلا دے۔ یا ایک خوشبو اپنے ساتھ ایسے باغوں کی لپٹ لائے جو دیوان ہیں اور ایسے عشرت خانوں کو یاد دلانے جو خاک میں لٹ چکے ہیں اور ہماری آزدگی اور کفایت کا موجب ہو جائے۔ ایم گیو او کہتے ہیں کہ کوہستان پیرینز میں دن بھر گھومنے کے بعد میں شام کو بیحد خستہ ہو گیا تھا کہ ایک گڈریالا اس سے میں نے کچھ دودھ مانگا۔ وہ اپنی بھونپڑی میں سے دودھ لیے گیا جس کے نیچے ایک نالہ بہتا تھا اور اس نے دودھ کے لونے کو پانی میں لٹکا رکھا تھا جس کی وجہ سے یہ برف جیسا ٹھنڈا ہو گیا تھا۔ اس نازہ دودھ کے پینے میں جس کے اندر تمام کوہستان نے اپنی خوشبو سادی تھی اور جس کا ہر گھونٹ نئی زندگی بخشنا معلوم ہوتا تھا مجھے احساسات کے ایک سلسلہ کا تجربہ ہوا جن کی کیفیت کے بیان کرنے کے لئے لفظ غولگوار بالکل ہی ناکافی ہے یہ ایک دہقانی راگ کے مانند تھا جس کو میں بجائے کان سے مننے کے ڈالتے محسوس کر رہا تھا اور اقتباس کر دہ ایف پان از سال جاہلیات جدیدہ ص ۶۳) اس کا وہی کے متعلق کرل اور محرم سال کے نو ذی محرمی سے مقابلہ کر جس کو مشاہد کے صدیقی کشمکش نے اس قدر شہور کر دیا تھا میں نہیں ایسی عجیب و غریب بیچ رہا ہوں جس کو پنی کر انسانی ڈراما بیخ دعوت میں سے چلنا ہوا نکلتا ہے اور یہ انسانی دماغ کے اندر نگین مناظر داخل کر دیتی ہے۔ یہ گندم اور کی کی ملی ہوئی روئیں ہیں۔ اسکے اندر ایسے دھوپ اور چھاؤں پاؤں گے جو ہلہاتے ہوئے کمبیت میں ایک دوسرے کا تقابلیت کرتے ہیں۔ اس کے اندر تم جون کے پھینے کی ہوا چنڈول کا نغمہ رات کی شبم موسم گرما کی سرسبزی اور موسم خزان کی فراوانی پاؤں گے یہ بالکل سنہری ہے جس کے اندر روشنی کو مفید کر دیا گیا ہے۔ اس کو بیو اور مردوں اور دو شیرازہ لڑکیوں کو کہلیاں گھر پر ہے گاتے ہوئے سوا ایسا گانا جس کے ساتھ بچوں کی ہنسی بھی ملی ہوئی ہوگی۔ اس کے پینے پر تم اپنے خون میں ستاروں سے منور صحن محسوس کرو گے اور بہت سے کال دفوں کے خواب آلودہ اور بادامی دھندلے۔ چالیس برس تک یہ خیال مسرت بلوط کے خوش نصیب پیوں میں اس بات کی آرزو مند بند رہی ہے کہ کب انسان کے ہونٹوں کے چھونے کا موقع ملے اس طرح سے مجھے اس نکتہ چینی کا جواب دینا چاہئے جو مسرگرنے نے میرے نظریہ پر کی ہے۔

جسم میں ایک سنسنی پیدا کر دینا یہ ہیں وہ خصوصیات جو ایک فنی شناسکار کو رومانی بنا دیتے ہیں۔ علمی (کلاسیک) مذاق ان اثرات کو دہقانی اور گنوارو بتاتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) یہ صاحب کہتے ہیں کہ میرا نظریہ دو چیزوں میں بہت خلط ملکہ کر دیتا ہے جن کو میز رکھنا نفسیات موسیقی کے لئے از بس ضروری ہے۔ ایک تو لطیف رنگی ہوئی آواز کی کمیتوں یا لہروں کا اثر ہے جو زیادہ تر حسی ہوتا ہے دوسرے خاص قسم کا موسیقی جذبہ ہے جس کے لئے آواز کے تسلسل کی صورت اس کی لے اور ساز کی انفرادیت جس کا تحقق کامل عاشقی میں بھی ہو جاتا ہے ضروری اور لازمی ہوتا ہے۔ ان دونہا بیت ہی مختلف چیزوں میں طبعی روات مینی بالوں کے لئے اور گدگدی اور کپکپی کا نہایت ہی نمایاں طور پر پہلی کے ساتھ تعلق ہے..... میں اپنے متعلق کہہ سکتا ہوں کہ ایسے بہت سے نغمے ہیں جن کے مجھے خاموش استغفار سے کبھی ایسے ہی جذبہ کا تجربہ ہوا ہے جس قدر کہ اس وقت ہوتا ہے جب یہ نہایت ہی اعلیٰ درجہ کے ساز سے نکلتا ہے۔ مگر جلدی گدگدی اور بالوں کی حرکت کو میں کلیتہً بعد کی صورت سے منسوب کرتا ہوں۔ لیکن میرے ایک نغمہ کی صورت سے لذت اندوز ہونے کو صحیح ہونے کا انتقاد ہی حکم کہنا درحقیقت جھگڑا کو ایک سیدھے سادے واقعہ کو انگریزی میں بیان کر دینے کی قوت سے محروم کر دیے کے مساوی ہے یہ قطعی طور پر جذبہ ہوتا ہے..... انگریزی میں سیکڑوں نغمے ایسے ہیں..... جن کو میں مستحق خیال کرتا ہوں مگر مجھے ان سے یہ جذبہ نہیں ہوتا۔ جذبے کی اغراض کے لئے یہ میرے لئے ہندسی استنباطات یا راستبازی کے ان اعمال کے مساوی ہیں جو پیروں کے گئے ہیں۔ بیٹھو دی صحت جس کا کرنے بعد کو ذکر کرتا ہے اور جو کلینٹی صحت سے کچھ مختلف ہے (اگرچہ متعلقہ نغموں کو صرف تصور میں سنا گیا ہو) غالباً سمعی حسی نغمے ہیں۔ کلینٹی صحت کی بھی یہی صورت ہے اور بعض ایسے اسباب کی بنا پر جن کا تعلق نغمہ سے کلینٹی صورت سمعی بیٹھو دی صورت کی طرح سے خاص سمعی کشنی کشنے سے قاصر ہے اور اس کو بھی شاید سببی طور پر غلط کہا جاسکتا ہے یعنی یہ مزید بھی طور پر غیر خوشگوار صوتی کیفیت سے بری ہے۔ مگر گرنے کے جیسے موسیقی اداروں میں خاص صوتی صورت اس قدر شدید حسی لذت کا باعث ہوتی ہے کہ ادنیٰ جسمی گونج اس کے مقابلے میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ مگر میں پھر کہتا ہوں کہ جن واقعات کو مسٹر گرنے نے

اور بصری و سمعی حسوں کے حسن بے پردہ کو ترجیح دیتا ہے جو تکلف یا تصنع سے آراستہ نہ ہوں اس کے برعکس دوامی مزاج کے آدمی ان حسوں کا فوری من خشک اور پست معلوم ہوتا ہے۔ میں اس پر تو بحث نہیں کر رہا ہوں کہ ان دونوں خیال میں سے کونسا خیال زیادہ صحیح ہے بلکہ صرف یہ بتانا چاہتا ہوں کہ من کے اولیں احساس میں بہ حیثیت ایک خاص درآئندہ حسی کیفیت کے اور ثانوی جذبات میں جن کا اس پر بعد میں بیونہ ہوتا ہے امتیاز کرنا نہایت ضروری ہے۔

خود یہ ثانوی جذبات یقیناً زیادہ تر اور درآئندہ حسوں سے بنے ہوتے ہیں جو ایسے اضطرابی نتائج کی منتظر موج سے پیدا ہوتے ہیں جو ایک خوبصورت شے برپا کرتی ہے۔ سینہ میں ایک قسم کی جلن یا چھین کا محسوس ہونا ایک قسم کا عیشہ سانس کا گہرا اور پورا لیا جانا قلب کا پیٹھر پیٹھانا پشت میں ایک قسم کی کپکپی محسوس ہونا آنکھوں کا پرخم ہو جانا شکم میں ایک طرح کی ہل چل واقع ہو جانا، غرض کہ ہزاروں ایسی علامتیں ہیں جن کا کوئی نام نہیں ہے اور جو اس وقت محسوس ہو سکتی ہیں جس وقت ہم کو خوبصورت شے کا احساس ہوتا ہے۔ یہ علامات اس وقت بھی پیدا ہوتی ہیں جب ہم اخلاقی اور کائنات سے متاثر ہوتے ہیں مثلاً شفقت دریا والی شجاعت۔ ایسی حالت میں آواز بھر جاتی اور سینہ سے وہ سسکی بلند ہوتی ہے جس کی یہ دبانے کی کوشش کرتا ہے۔ یا ننھے پھیل جاتے ہیں مٹھی زور سے بند ہو جاتی ہے اور قلب زور زور و ہرکتا ہے۔

جہاں تک جذبات لطیف کے ان اجزاء کا تعلق ہے یہ ہمارے نظریہ کے مستثنیات نہیں بلکہ اس کی مثالیں ہیں۔ عقلی یا اخلاقی بیخودمی و مسرت کی تمام صورتوں میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جب تک شے کے محض خیال اور اس کی کیفیت کے توقف کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کا جسمانی ارتعاش نہیں ہوتا جب تک ہم غبوت کی عمدگی پر یا لطیفہ کی لطافت پر نہیں ہنستے جب تک ہم معدلت پر اترتے نہیں کرتے

(بقیہ حاشیہ مرقومہ گزشتہ نقل کیا ہے ان میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس کی بنا پر کوئی شخص ایسے جذبہ پر نہیں کرتے جو ہر قسم کے حسی عمل سے عاری ہو۔

دریادلی و سخاوت کا ذکر سن کر خوش نہیں ہوتے ہیں اس وقت تک ہماری ذہنی حالت کو جذبی کہنا مکمل ہے حقیقت میں تو یہ اس امر کا حصہ ذہنی اور پاک ہے کہ بعض چیزوں کو نفیس صبح لطیف اور پیراز سخاوت وغیرہ کے نام سے کیونکر موسوم کریں۔ ذہن کی اس قسم کی عاقلانہ حالت کو وقوف و قوت کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایک وقوفی واقعہ ہوتا ہے۔ حقیقت میں اخلاقی اور عقلی وقوف مشکل سے اس طرح سے تنہا ہوتے ہیں۔ جسم کا تختہ صوتی اس سے کہیں زیادہ مصروف رہتا ہے جتنا کہ ہم نے فرض کر رکھا ہے اور اگر احتیاط سے تامل کیا جائے تو یہ بات ظاہر ہو جائے گی۔

بائیں ہمہ جہاں کہیں ایک عرصہ کی واقعیت سے ایک خاص قسم کے نتائج حتیٰ کہ جمالیاتی نتائج سے جذبی پہچان گنڈا اور اس کے ساتھ مذاق سلیم نیز ہو جاتا ہے وہاں ہم کو خالص اور غیر مخلوط عقلی جذبہ ملتا ہے۔ اور جس صورت میں کہ یہ ایک کامل نفاذ کے ذہن میں ہوتا ہے اس صورت میں اس کی نشکی اور اس کی بے روئی سے صرف یہی ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ ان نسبتہ کثیف جذبات سے جن پر کہ ہم نے پہلے بحث کی تھی کس قدر مختلف شے ہے بلکہ ہم کو تو یہ شبہ ہوتا ہے کہ جھوکا وہ تختہ صوتی جو ایک صورت میں مرعش ہوتا ہے دوسری صورت میں بالکل خاموش ہوتا ہے۔ بہت ہی اعلیٰ درجہ کے ذوق رکھنے والے شخص کی انتہائی داویا غایت پسندیدگی یہ ہوتی ہے کہ بہت برا نہیں ہے یا خاصہ ہے۔ جو بن کی نئے نغمہ کی انتہائی تعریف یہ ہوتی تھی ناگوار نہیں ہے کسی ذکی الحس غیر فنی شخص کو اگر اس قسم کی ذہانت میں ملول کرے گا موشگافی جائے گا اسے یہ دیکھ کر کس قدر کلفت اور استعجاب ہو کہ اس میں پسندیدگی اور نا پسندیدگی کے پھروں میں وہ کس قدر سرد و ضعیف اور انسانی اہمیت سے غاری ہیں۔ ویسا ہی ہر ایک موزوں متقاضی کا انتخاب مکمل تصویر پر توجہ بیچ رکھتا ہے۔ الفاظ کی ایک اجتماع ترکیب سے ایک نظم بن جاتی ہے کسی نغمہ کی کوئی بالکل بے معنی موزونیت دوسرے نغمہ کی حقیقی تاثیر سے باڑی لے جاتی ہے۔

مجھے یاد ہے کہ ایک انگریز میاں بی بی کو میں نے وین میں دیکھا کہ وہ ایکٹری میں ٹائٹن کی مشہور تصویر بنادے کے اسے ایک گھنٹہ سے زیادہ

کھڑے رہئے حالانکہ اس روز اس قدر سردی تھی کہ میں نے جلد جلد کمرے طے کر کے آخر کار یہ فیصلہ کیا کہ جہاں تک ممکن ہو جلد و صوب میں جاؤں اور تصویروں کو چھوڑوں۔ مگر باہر نکلنے سے پہلے میں نہایت ادب کے ساتھ گیا تاکہ معلوم کروں کہ وہ کس قسم کی لطیف حسیات رکھتے ہیں۔ مگر قریب جا کر جو کچھ میں نے سنا وہ صرف یہ تھا کہ ایک عورت تو یہ گنگنا رہی تھی کہ "اس کے چھبرے کس قدر تھیکے اُتار نمایاں ہیں، کس درجہ انکساری کس رہی ہے جو عزت اس کو مل رہی کس قدر وہ اپنے آپ کو اس کا نااہل سمجھتی ہے" اتنے عرصہ تک ان کے دلوں کو اس قدر غلام غلوخت نے گرم رکھا تھا کہ غریب ٹائٹن کو اگر معلوم ہوتا کہ اس تصویر سے لوگوں میں یہ جذبہ پیدا ہوا ہے تو اس کو منہ لی ہوئے لگتی۔ کسی موقع پر مسٹر رسکن یہ اعتراف کرتے ہیں (جو ان کے لئے نہایت ہی سخت ہے) کہ مذہبی اشخاص نفا و بیکی کچھ زیادہ قدر نہیں کرتے اور اگر کبھی یہ لوگ ان کی قدر دانی پر اتنے بھی آتے ہیں تو یہ عموماً بہترین نفا ویر پر بدترین کو ترجیح دیتے ہیں۔ ہاں! بہرین اور بہر علم میں اس امر کا ایک نہایت قوی ادراک ہوتا ہے کہ آیا بعض خلافت دوست ہیں یا نہیں اور اس کی بنا پر جذبی ہرجان و امتیاز ہوتا ہے۔ اور یہ دو باتیں میں ایک بات نہیں ہے۔ ان میں سے پہلی صورت میں تو کالمین و ماہرین پوری طرح سے واقف ہوتے ہیں اور وہ شے کی جزئیات میں بالکل مستغرق ہو جاتے ہیں۔ بعد میں ان کے چھبروں پر ایک اثر نمایاں ہوتا ہے جس کو شاید وہ محسوس کرتے ہوں۔ مگر ان کا تجربہ پوری طرح سے کم عقلوں اور عامیوں کو ہو سکتا ہے جن کے اندر انتقادی فیصلہ سب سے کمزور ہوتا ہے معجزات سائنس جن کو عوام کی کتابوں و رسالوں وغیرہ میں اس قدر بڑا چڑھا کر بیان کیا جاتا ہے وہ تجربہ خانوں میں کام کرنے والوں کے لئے روزمرہ کی باتیں ہوتی ہیں۔ اور خود فلسفہ الہیات بھی جس کو عوام اس کے معطیات کی لامتناہی وسعت کے اعتبار سے اس قدر بلند پایہ شغلہ معلوم ہوتا ہے ممکن ہے کہ وہ ایک علمی فلسفی کو بیخ نمان لفظی بحثوں اور مویشیاتیوں کے علاوہ کچھ نہ معلوم ہو، اور وہ یہ سمجھے کہ یہ تعلقات کی تعبیر سے نہیں بلکہ تعین سے بحث کرتا ہے۔ اس میں بہت کم جذبہ ہے سوائے اس کے

توجہ کو تیز کیا جاتا ہے اور جب متناقضات رنج ہو جاتے ہیں اور افکار کی روانی میں کسی قسم کا خلل واقع نہیں ہوتا تو ایک قسم کے سکون و آسائش کا احساس ہوتا ہے (جو زیادہ تر آلات تنفس کو حاصل ہوتا ہے) اس آخری جائے پناہ میں بھی جذبہ اور وقوف علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتے ہیں۔ اور جہاں تک ہم اندازہ کر سکتے ہیں دماغی اعمال اس وقت بلا کسی حادثے کے ہوتے ہیں جب تک کہ وہ ذیلی حصوں سے مدد طلب نہیں کرتے۔

جذبہ کے کوئی علیحدہ دماغی مرکز نہیں ہوتا

اگر جذبی شعور کی تہ میں وہ عصبی عمل ہو جس کے ثابت کرنے کی میں نے کوشش کی ہے تو عضویات دماغ اس قدر پیچیدہ نہیں رہتی جس قدر کہ اس کو اب تک فرض کیا گیا ہے اس صورت میں دماغ میں صرف حسی انتظامی اور محرکی عناصر ہی کا ہونا ضروری ہوتا ہے جو عملیے عضویات گذشتہ چند سال سے وظائف دماغ کی تحقیق میں اس قدر مصروف تھے انھوں نے اپنی توجہات کو اس کے وقوفی اور ارادی اعمال تک ہی محدود رکھا ہے۔ ذہن کو اگر حسی اور محرکی مرکوزوں میں تقسیم کر دیا جائے تو ان کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ تقسیم اس تحلیل کے بالکل مطابق ہوتی ہے جو تجربی نفسیات ذہن کے ارادی اور ارادی حصوں کی سادہ ترین عناصر میں کرتی ہے۔ مگر ان تمام تحقیقات کے اندر جذبات کو اس قدر نظر انداز کیا گیا ہے کہ خیال ہوتا ہے کہ اگر ان محققین سے جذبات کی نسبت کسی دماغی نظریہ کو پیش کرنے کے لئے کہا جائے تو ان کو یا تو یہ جواب دینا ہوگا کہ ہم نے اس موضوع پر ہنوز غور نہیں کیا ہے یا ہمیں یہ اس قدر دشوار معلوم ہوا ہے کہ ہم اس کے متعلق صریح معروضات قائم نہیں کر سکتے ہیں اور اس کو ابھی ہم ایسے مسائل میں سے خیال کرتے ہیں جن کا فیصلہ مستقبل سے متعلق ہے جس پر صرف اس وقت غور ہوگا جب موجودہ زمانے کے سادہ مسائل کا نفعی طور پر تصفیہ ہو جائے گا۔

بائیں ہمہ یہ امر اب بھی یقینی ہے کہ جذبات کے متعلق دو باتوں میں سے ایک بات

تو لازمی طور پر صحیح ہے۔ یاد مانغ کے اندر جذبہ کے خاص مرکز ہوتے ہیں جو صرف انہیں سے متاثر ہوتے ہیں۔ یا ان کا حال ان اعمال کا سا ہے جو ان حرکتی اور حسی مرکزوں میں ہوتے ہیں جن کا تعین ہو چکا ہے یا ان کے مشابہ دوسروں میں ہوتے ہیں جن کا ہنوز علم نہیں ہے۔ اگر پہلی صورت صحیح ہو تو ہمیں اس نظریہ کا انکار کرنا چاہئے جو آجکل رائج ہے اور قشر ایسی سطح نہیں ہے جس کے اندر جسم کے ہر عضلہ کے لئے ایک حسی نقطہ ہو۔ اگر دوسری صورت صحیح ہو تو ہم کو یہ دریافت کرنا چاہئے کہ آیا حرکتی اور حسی مرکزوں میں جذبی عمل بالکل خاص قسم کا ہوتا ہے یا یہ معمولی اور ان کے مشابہ ہے جن کا ان مرکزوں کو پہلے ہی مقام خیال کیا جاتا ہے۔ اب اگر وہ نظریہ جس کا میں حامی ہوں صحیح ہو تو صرف آخری صورت کے صحیح ہونے کی ضرورت رہ جاتی ہے۔ فرض کرو کہ قشر کے اندر ایسے حصے ہیں جو ہر خاص آلہ حس ہر خاص قطعہ جلد ہر عضلہ ہر جوڑ ہر رودہ سے پیچ جاتے ہیں اور ان میں ان کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے تو کبھی ایک صورت ایسی ہے جس سے جذباتی عمل کی ان میں نمائندگی ہو سکتی ہے۔ ایک شے آلاسنہ جس سے متصاف ہو کر قشری حصہ کو متاثر کرتی ہے اور اس کا ادراک ہو جاتا ہے یا بصورت دیگر قشری حصہ خود داخلی طور پر پیچ ہوتا ہے اور اس سے ایسی شے کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ اس پر پہلی کی سرعت سے اضطرابی توجہات اپنے مقررہ راستوں سے گزرتے ہیں اور عضلہ جلد اور رودہ کی حالت بدل دیتے ہیں اور یہ تغیرات جن کا ادراک اصل شے کے طور پر ہوتا ہے اس کو شعور میں ایسی شے سے جس کا شخص ہم ہوتا ہے ایسی شے میں بدل دیتے ہیں جس کا جذبی طور پر ادراک ہوتا ہے۔ کسی نئے اصول کے قائل ہونے کی ضرورت نہیں معمولی اضطرابی روبرو علاوہ اور کوئی شے فرض نہیں کی جاتی اور صرف مقامی مرکزوں سے کام لیا جاتا ہے جو کسی نہ کسی صورت میں سب موجود مانستے ہیں۔

مختلف افراد کے مابین جذبی فرق

حافظہ کے اندر ادنیٰ حاسوں کے دیگر احساسات کی طرح جذبات میں بھی

تازہ ہونے کی قابلیت کم ہوتی ہے ہم یہ تو یاد کر سکتے ہیں کہ ہم کو رنج یا خوشی ہوتی تھی مگر ہم کو یہ یاد نہیں رہتا کہ رنج یا خوشی کا ٹھیک کیا احساس ہوا تھا۔ مگر جذبات کی صورت میں اس تصویری احیاء کی قابلیت کی ہوشیار ہوتی ہے اس کی نہایت ہی آسان واقعی احیاء کی قابلیت سے متلانی ہو جاتی ہے۔ یعنی ہم گزشتہ غموں یا خوشیوں کی یادداشتیں تو پیدا نہیں کر سکتے، مگر ان کے باعث یہ جان کا خیال کر کے واقعی غم یا خوشی پیدا کر سکتے ہیں۔ اس وقت باعث محض ایک تصور ہوتا ہے مگر یہ تصور وہی معنوی انکسارات پیدا کرتا ہے یا تقریباً وہی معنوی انکسارات پیدا کرتا ہے جو اس کے اصل تصور سے پیدا ہوئے تھے جس سے جذبہ پھر ایک حقیقت بن جاتا ہے۔ ہم اس کو دوبارہ مسخر کر لیتے ہیں۔ شرم محبت اور غصہ اس طرح خاص طور پر اپنے معروض کے تصور سے تازہ ہو جاتے ہیں۔ پروفیسر مین سلیم کرتے ہیں کہ اصل جذبے ہونے کے اعتبار سے ان میں کم از کم احیاء کی قابلیت ہوتی ہے۔ مگر چونکہ یہ ہمیشہ اعلیٰ حاسوں کی حسوں سے مرتبط رہتے ہیں اس لئے ان میں بصری اور سمعی حسوں کی اعلیٰ قوت احیاء پائی جاتی ہے۔ مگر وہ یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ جن بصری اور سمعی حسوں کا احیاء ہوتا ہے وہ باوجود واضح و جلی ہونے کے تصویری ہوتی ہیں۔ حالانکہ جذبے کے واضح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ از سر نو تحقیق بن جائے۔ غالباً پروفیسر مین اس امر کو قراوش کر جاتے ہیں کہ تصویری جذبہ اور اس حقیقی جذبے میں جس کا باعث تصویری معروض ہوتا ہے بہت فرق ہے۔ پس ایک کثیر الجذبات زندگی کے لئے دو شرطیں ہیں ایک تو مزاج جذبی ہو دوسرے یہ کہ اشیاء و حالات کے لئے کشش قوی ہو۔ مزاج کتنا ہی جذبی کیوں نہ ہو اگر کشش کمزور ہے تو جذبی سلسل کے مواقع ناپید ہوں گے اور زندگی سرد اور خشک قسم کی ہوگی۔ غالباً یہی وجہ ہے ایک صاحب فکر آدمی کے لئے تصویری قوت کا زیادہ قوی نہ ہونا کیوں بہتر ہوتا ہے۔ اس کے سلسل فکر میں جذبات کے خلل انداز ہونے کا موقع کم ہوتا ہے۔ متعلم کو غالباً یاد ہوگا کہ مسٹر گیلٹن نے رائل سوسائٹی اور فرینچ اکیڈمی کے ارکان کو کس طرح سے تصویری قوت میں کمزور پایا تھا۔ خود میر تقی میر کے میں اب جیسا میں سال کی عمر میں اپنی اس قوت کو معفو ان شباب کی نسبت بہت کمزور پاتا ہوں

اور میرا یہ قطعی خیال ہے کہ میری جذبی زندگی کی موجودہ سستی اس واقعہ سے بھی اتنا ہی تعلق رکھتی ہے جتنا کہ بڑا پلے کی آمد اور پیشہ اور خانگی زندگی کے مقررہ معمول پر زنی ہے۔ میں یہ اس لئے کہتا ہوں کہ کبھی مجھے قدیم بصری شکل کی ایک جھلک محسوس ہو جاتی ہے اور میں یہ دیکھتا ہوں کہ جذبی تبصرہ اس وقت موجودہ معمول سے زیادہ تیز ہو جاتا ہے۔ چار کوٹ کے جس مریض کا ذکر باب ۱ میں کیا گیا تھا وہ بصری مثالوں کے زائل ہو جانے کے بعد جذبی حساس کی ناقابلیت کا بھی شکوہ کرتا تھا اس کی ماں کا انتقال جس سے پہلے اس کا دل بل جاتا اس پر اب وہ بالکل غیر متاثر رہتا ہے۔ اس کی وجہ بیشتر یہی ہوگی جیسا کہ وہ خود بیان کرتا ہے کہ وہ اس حادثہ اور اس کی وجہ سے خاندان کو جو نقصان پہونچائے اس کی کوئی مستعین بصری مثال قائم نہیں کر سکتا۔

جذبات کے متعلق ایک عام بات بیان کرنی ہنوز باقی ہے جو کار سے یہ خود کو اور کسی قسم کے احساس کی نسبت زیادہ سرعت کے ساتھ کند کر دیتے ہیں۔ اس کی وجہ تلافی کا عام قانون ہی نہیں ہے بلکہ یہ اس خاص واقعہ پر بھی مبنی ہے کہ اضطرابی اثرات کی انتشاری لہر ہمیشہ زیادہ تنگ ہونے پر مائل ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دراصل فطرت نے اس انتظام کو عارضی بنایا ہے جس کی بنا پر صحیح و متعین روایات ہو سکتی ہیں جس طرح ہم کسی چیز کی غنئی زیادہ مشتق کرتے ہیں اسی قدر کم عضلات ہم استعمال کرتے ہیں اسی طرح سے جس قدر کثرت سے ایک شے ہمارے سامنے آتی ہے اسی قدر زیادہ تعین کے ساتھ ہم اس کے متعلق خیال و عمل کرتے ہیں اسی قدر اس کے عضوی مثالوں کم واقع ہوتے ہیں۔ پہلی بار جب ہم نے اس کو دیکھا تھا تو ہم شاید نہ تو عمل کر سکتے تھے اور نہ کسی قسم کا خیال کر سکتے تھے بلکہ عضوی احتمال کے علاوہ کوئی اور در عمل نہ ہوا تھا۔ اچانک تعجب حیرت یا استعجاب نتیجہ ہوا تھا۔ اب ہم اس کی طرف بغیر کسی قسم کے جذبہ کے دیکھتے ہیں۔ بعضی راستوں کے اندر یہ کفایت شعاری کا رجحان بھی مستعدی (قابلیت کے نشوونما کی بنیاد ہے۔ اگر جنرل ڈاکٹر اور صدر کے عضبی توجہات بجائے تلغیفات میں رہنے کے ان کے احتیاط کی طرف

دوڑتے رہتے تو یہ لوگ کہاں ہوتے۔ مگر اس قانون کے ذریعہ سے مشق کی صورت میں ان کو جو فائدہ ہوتا ہے احساس کی جانب اسی قدر نقصان بھی ہو جاتا ہے جہاں دیدہ اور تجربہ کار آدمی کے لئے وہ احساس لذت جو اس کو انکار کی آزاد اور قومی روانی سے حاصل ہوتا ہے جو رکاوٹوں کو ان کے پیدا ہونے کے ساتھ ہی دور کر دیتا ہے اس نازکی قلب کا معاوضہ ہے جو اس کو کبھی حاصل نہیں۔ اس آزاد و قوی روانی کے معنی یہ ہیں کہ اختلاف و مافط کے دماغی راستوں نے خود کو اس کے اندر زیادہ سے زیادہ منتظم کر لیا ہے اور ان کے ذریعہ سے بھیج ان حساب کی طرف بہہ جاتا ہے جو لکھنے کے لئے انگلیوں یا بولنے کے لئے زبان کی طرف جاتے ہیں۔ عقلی اختلاف اور مافطوں کے سلسلے اور منطقی علاقہ غایت درجہ پر محم ہو سکتے ہیں گذشتہ زمانہ کی جو باتیں یاد ہوں مکن ہے ان کے اندر گذشتہ زمانہ کے جذبات بھی ہوں۔ ایک شے ان سلسلے میں سے جتنے زیادہ سلسلوں کو ایک ویت میں جاری کر سکتی ہے اسی قدر اس کے متعلق ہماری وقوفی شناسائی زیادہ ہوتی ہے۔ دماغی قوت کا یہ احساس خود بھی باعث لذت ہوتا ہے اور مکن ہے کہ احساس سندرستی سے علیحدہ بھی ایسا ہو جو غالباً آلات تنفس کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر کسی ایسی شے کا وجود ہے جیسے کہ خالص ذہنی جذبہ ہے تو میں غالباً اس کو کثرت و سہولت کی اس دماغی حس تک محدود کر دوں گا اس احساس کو سر ڈبلیو ملٹن فکر کی بے روک اور غیر جبری فعلیت کہتے ہیں۔ معمولی صورتوں میں یہ شعور کی پرسکون و سنجیدہ حالت ہوتی ہے اور پرہیزان نہیں ہوتی۔ بعض نشوں سے یہ پرہیزان بن جاتی ہے اور مکن ہے کہ یہ بہت زیادہ پرہیزان ہو۔ نائٹس اور کسانڈ کے نشے کے اترنے کے بعد مطلق صداقت کے دیکھنے کے شعور کے ساتھ جو دیوانہ وار ہیزان ہوتا ہے اس سے زیادہ شدید بھی شاید ہی کوئی ہیزان ہوتا ہو۔ کلوروفارم ایہ تھریل کو ہل سب کے سب حقیقت کے متعلق اسی طرح احساس و کاوت پیدا کرتے ہیں۔ اور ان سب نشوں میں مکن ہے کہ یہ نہایت ہی قوی جذبہ ہو۔ اور پھر اس کے ساتھ جسم کے جسمانی احساسات اور داخلی حسیات کے تغیرات ہوتے ہیں۔ میری سمجھ میں ہیں انا کہ جذبہ اس سے علیحدہ ہو سکتا ہے۔ مگر یہ تسلیم کرتا ہوں کہ اس کی علیحدگی کو اگر ثابت

کیا جا سکتا ہے تو یہ نظری میجانات ہی ایسی جگہ میں جہاں سے اس ثبوت کا آغاز کرنا چاہئے۔

مختلف جذبات کی پیدائش

صفحہ ۲۲۵ و ۲۲۶ پر میں یہ کہہ چکا ہوں کہ اگر ہم جذبہ کو ایسے احساسات سے مرکب زمین جس کا باعث متوج منتشر ہوتا ہے تو صرف دو سوال اہم رہ جاتے ہیں۔
(۱) مختلف خاص معدنی و موضوعی تجربات کن خاص انتشاری نتائج کا

باعث ہوتے ہیں۔
(۲) ان کو یہ کس طرح سے یہ جان میں لاتے ہیں۔

قیانے و بشرے پر جو تعینات ہیں وہ سب کی سب سوال کے جواب دینے کی کوششیں ہیں۔ یہ ایک بالکل قدرتی امر ہے کہ چہرے پر جو علامات و اثرات ہوتے ہیں ان کی طرف خاص طور سے نہایت احتیاط کے ساتھ توجہ کی گئی ہے۔ متعلین میں سے جو یہ چاہیں کہ جو تفصیلات صفحہ ۴ - ۲۲۳ پر مذکور ہیں ان سے کچھ زیادہ معلومات حاصل نہیں ان کو چاہئے کہ وہ ان کتابوں کا مطالعہ کریں جن کا صفحہ مذکور کے تعلق میں حوالہ ہے۔

سوال نمبر ۲ کے متعلق یہ ہے کہ اس کے جواب دینے میں گزشتہ چند سال میں کچھ ترقی ہوئی ہے۔ دو باتیں یقینی ہیں۔
(۱) چہرے کے عضلات انداز ہم کو محض انداز و الہار کے لئے نہیں دیے گئے ہیں۔

(ج) ہر عضلہ صرف ایک ہی جذبہ سے متاثر نہیں ہوتا جیسا کہ بعض ارباب فکر کا خیال ہے۔

بعض حرکات الہار کی اس طرح پر توجہ کی جا سکتی ہے کہ یہ ان حرکات کے کمزور اعداد سے ہیں جو زمانہ ساتی ہیں (جبکہ وہ قوی نہیں) موضوع کے لئے مفید نہیں۔ اسی طرح بعض ان حرکات کے کمزور اعداد سے ہیں جو بہ حالات دیگر ایسی حرکات کی

متلازم تھیں جو عضویاتی اعتبار سے موضوع کے لئے مفید ہیں۔ دوسری قسم کے اعمال کی مثال میں خوف و غصہ میں نفس کی بے قاعدگی پیش کر سکتے ہیں جو انسان کے حلوں اور مدافعتیہ حرکتوں کی یا سخت بھلائی کی عضوی یا گونا گوار ہے۔ کم از کم مسٹر اسپنسر کی رائے یہ ہے جس کو اب لوگ تسلیم کرنے لگے ہیں۔ اور جہاں تک میں جانتا ہوں غالباً یہی صاحب ہیں جنہوں نے سب سے پہلی مرتبہ یہ کہا تھا کہ غصہ و خوف کی دیگر حرکات کی توجیہ میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ زمانہ ماضی کے مفید افعال کا تختہ اشعوری و خفیف پہچان ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ زخم لگتے یا بھاگتے وقت جو حالت ہوتی ہے اس کا خفیف مقدار میں تجربہ ہونا حالت خوف کے مراد ہے۔ اور جو ذہنی حالت پچھانے مار ڈالنے کھا جانے کو ظاہر کرتی ہے وہ خفیف مقدار میں پچھانے مار ڈالنے کھا جانے کی خواہش کے مساوی ہے۔ یہ امر کہ میلان افعال محض ان نفسی حالتوں کے خفیف بیج ہوتے ہیں جن کو ان افعال میں دل ہوتا ہے ان میلانات کی فطری زبان سے ثابت ہے۔ مثلاً خوف جب شدید ہوتا ہے تو یہ اپنے آپ کو شور و شیوے سے بچ نکلنے کی کوششوں دل کی دھڑکن اور اعضا کی کپکپی سے ظاہر کرتا ہے اور یہی چیزیں انسان سے اس وقت ظاہر ہوتی ہیں جب وہ اس مصیبت سے واقعاً تکلیف اٹھاتا ہے جس سے کہ وہ ڈرتا ہے۔ جذبہ غضب نظام عضلی کا عام تناؤ و دانت پیسنے پینے کھانے آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے، ہنسنے پھیلانے اور غرانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ان افعال کی کمزور صورتیں ہیں جو شکار مارنے کے وقت ہوتے ہیں۔ ان خارجی شہادتوں کے ساتھ ہر شخص ذہنی شہادتوں کا اضافہ کر سکتا ہے۔ اس امر کی ہر شخص شہادت دے سکتا کہ خوف محض بعض تکلیف دہ نتائج کے استغفار کا نام ہے۔ اور غصہ ان افعال و اریتمات کے ذہنی استغفار کا نام ہے جو اس وقت ہوتے ہیں جب انسان کسی شخص کو کسی قسم کی تکلیف پہنچاتا ہے۔

خوف کے متعلق تو میں ابھی ذرا زیادہ تفصیل سے گفتگو کر دوں گا۔ فی الحال اس سے کہ جذبہ ان روایات میں کی کمزور شکل ہے جو بیج کے ساتھ شدید حالتوں میں معاملہ کرنے میں مفید ہوا کرتے تھے مختلف طور پر کام لیا گیا ہے۔ ناک بہوں جڑ ہانے

زہر خندہ کرنے یعنی اوپر کے ہونٹ کو اوپر چڑھانے جیسی خفیف علامت تک متعلق ڈارون یہ کہتا ہے کہ یہ اس وقت کی یادگار ہیں جب ہمارے مورث بڑی ہوتیاں رکھتے تھے اور محلے کے وقت ان کو کھول لیا کرتے تھے جس طرح سے اب کتے کرتے ہیں۔ اسی طرح سے توجہ کے وقت ہویں چڑھانے یا حیرت کے وقت منہ کھولنے کے متعلق وہی مصنف یہ کہتا ہے کہ شدید حالتوں میں اس قسم کی حرکات مفید تھیں۔ موجودہ حرکتیں انھیں کی یادگار ہیں۔ ابرو اس وقت اوپر چڑھتے ہیں جب اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے آنکھیں کھولتے ہیں منہ اس وقت کھلتا ہے جس وقت کسی شے کو نہایت ہی شوق وغور سے سننے ہیں جس کے ساتھ عضلی کشش سے پہلے سانس تک کو روکتے ہیں۔ غصے میں نہنوں کے پھیلنے کی اسپنسر یہ توجیہ کرتا ہے کہ ہمارے مورث لڑتے وقت ایک دوسرے کے جسم کو منہ میں لیا کرتے تھے جس وقت ان کے منہ میں حریف کا جسم ہوتا تھا اس وقت سانس لینے میں دقت ہوتی تھی تو وہ تنھیں پھیلا کر سانس لیتے تھے۔ خوف کی حالت میں لپکپی کی مانٹی گاڑا یہ وجہ بتاتا ہے کہ یہ خون کو گرم کرنے کی خاطر ہوتی ہے۔ غصہ میں چہرے اور گردن کی سرخی کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ چونکہ قلب کے مہجان سے دماغ کی طرف خون بہت چلا جاتا ہے اس کو سکون دینے کے لئے قدرت نے یہ انتظام رکھا ہے کہ خون گردن اور چہرے کی طرف لوٹ جاتا ہے جس سے چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ آنسوؤں کے متعلق ڈارون اور ونٹ دونوں یہ کہتے ہیں کہ اس سے بھی دماغ کی طرف خون کا زور کم ہوتا ہے۔ آنکھ کے گرد کے جو عضلات پیشانی پر بل ڈالتے وقت تنقبض ہوتے ہیں، ان کا ابتداء تو یہ قاعدہ تھا کہ بچپن میں چھینٹے وقت خون آنکھوں کی طرف بکثرت دوڑتا ہے۔ ان عضلات کے انقباض سے اس طرف زیادہ خون نہیں آئے پاتا۔ یہ حرکت اب تک باقی ہے اور جب کوئی دشوار یا غیر دلچسپ شے سامنے آتی ہے تو رائے پیشانی پر بل پڑ جاتے ہیں۔

ڈارون کہتا ہے کہ چونکہ پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت پر بچے پشیمانیت سے عمل کرتے چلے آئے ہیں اور جب کبھی روزنا یا چلانا شروع کرتے ہیں تو پیشانی پر

ضرور بل پڑ جاتے ہیں تو یہ تکلیف وہ اور ناگوار شے کی حس کے ساتھ سختی کے ساتھ
استکلاف پا گیا ہے۔ اس لئے بڑے ہونے کے بعد بھی جب کبھی اس قسم کے واقعات
ہوں گے تو پیشانی پر بل ضرور پڑ جائیں گے اگرچہ اس وقت اس سے روئے جینے
کی نوبت کبھی نہیں آتی۔ چھینے چلانے کو چاہیں بہت تھوڑی سی عمر میں روک سکتے ہیں
لیکن پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت کو کسی زمانہ میں بھی چھڑانا بہت دشوار ہے۔

رک رک کر سانس کا باہر نکلنا جس پر منہسی شکل ہوتی ہے اس کی نسبت ڈاکٹر ہیکل
کا خیال ہے کہ یہ دماغ کی جانب قلت خون کی تلافی کرنے کے لئے ہوتا ہے جو
ڈاکٹر صاحب موصوف کے نزدیک انبساطی یا تقنی ہیج کے عرقی حرکی اعضاء
پر عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تبسم خندہ کی کمزور علامت ہے۔ کوشش و سعی کے وقت
منہبہ کا زور سے بند کرنا بھی اس غرض کے لئے ہوتا ہے کہ ہوا بھیریوں میں مغموم
رہے جس سے سینہ جما ہوا اور ادھر ادھر کے عضلات کسے ہوئے رہیں۔ چنانچہ
ہم دیکھتے ہیں ہونٹ عزم کے بہر خفیف موقع پر مضبوطی سے بند ہو جاتے ہیں۔
فعل حبسی کی حالت میں خون کا دباؤ شدید ہوتا ہے اسی لئے قلب شدت کے ساتھ
حرکت کرتا ہے اور اسی لئے رحم و رافت کے جذبہ میں خفیف کل میں ملاحظت کا
رجحان ہوتا ہے اور مثالیں بھی دی جاسکتی ہیں مگر مفید عمل کے نسبتہ کمزور کل میں تادہ
ہونے کا جو اصول ہے اس کا حلقہ عمل واضح کرنے کے لئے یہی کافی ہیں۔

ایک اور اصول ہے جس پر ڈارون نے یقیناً قرار واقعی تو یہ نہیں کی اور وہ اصول یہ ہے کہ
مثال مہیج جی پر لکھاں رد عمل ہونا چاہئے ایسی صفات کا طویل سلسلہ ہے جو مختلف جسی حلقوں کے انسان میں
مشترک ہیں کل اقسام کے تجربے شریں ہو سکتے ہیں۔ کل اقسام کے تجربے قیمتی یا ٹھوس ہو سکتے ہیں۔
کل حسیں تیز ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ ونٹ اور پیڈیرٹ نے ہمارے نہایت ہی ظاہر
اخلاقی روایت عمل میں سے اکثر کی ذاتی حرکات کی علامات کے طور پر توجہ کی ہے۔
جب کبھی کوئی ایسا تجربہ ہوتا ہے جس کو شمیرین تلخ یا ترش سے کوئی مناسبت
ہوتی ہے تو وہ حرکت ظہور میں آتی ہے جو اس ذاتیہ سے پیدا ہوتی۔ ذہن کی
وہ تمام حالتیں جن کے زبان میں استعارہ نام ہوتے ہیں مثلاً تلخ شہین ان
کے ساتھ منہبہ کی مخصوص حرکات متعلی ضرور ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ مغرور لمبناں

کے جذبات کا اظہار حرکات نقل سے ضرور ہوتا ہے۔ تنفر متلی کی ابتدائی صورت ہے جس کا اظہار عموماً منہ چڑانے، اوزناک چڑھانے تک محدود رہتا ہے۔ اطمینان کے ساتھ ہونٹوں پر اس طرح کا تبسم ہوتا ہے گویا کوئی مزید ارجیز کھائی گئے۔ ہمارے یہاں انکار کا مجموعی طریقہ بے معنی سرکا داہنے بائیں حرکت دینا یہ کبھی طفلی کی یادگار ہے۔ اس لئے بچے، سر کو اس طرح سے حرکت دیتے ہیں کہ ناگوار چیزوں کو منہ میں ڈال ہونے سے روک سکیں۔ اس کا مشاہدہ کسی بچہ پر نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ اب یہ حرکت اس وقت ہوتی ہے جب محرک محض ایک ناگوار تصور ہوتا ہے۔ اسی طرح اقرار کرتے وقت سر کو آگے کی طرف جھکانا خوراک کے منہ میں لینے کے مائل ہے۔ اخلاقی و معاشرتی تنفر و ایزدگی کے اظہار کا تعلق بالخصوص عورتوں میں ایسی حرکات سے ہوتا ہے جو انہی عمل رکھتی ہیں۔ یہ بات اس قدر واضح ہے کہ کسی قسم کی تشریح کی محتاج نہیں ہے۔ کچھ ہرچا ناک اندیشہ چھپک جاتی ہے اور یہ حرکت کسی ایسے اندیشے سے مخصوص نہیں جس سے آنکھیں ہی خاص طور پر خطرے میں پڑتی ہوں۔ یہ غیر متوقع اور ناگوار چیز پر آنکھوں کا جھپک جانا رد عمل کی پہلی علامت ہوتی ہے۔ جو حرکات بر بنائے متشیل ہوتی ہیں ان کی تشریح کے لئے مندرجہ بالا مثالیں کافی ہیں۔

لیکن اگر بعض جذبی ردات عمل کی مذکورہ بالا دواعی و احوالوں سے توجیہ ہو سکتی ہے (اور متعلم نے خود محسوس کیا ہوگا کہ بعض امثلہ میں توجیہ کس قدر قیاسی اور کمزور ہے) تو بہت سے ردات عمل ایسے بھی باقی رہ جاتے ہیں جن کی اس طرح سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اور ان کے متعلق فی الحال ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہیج کے اصلی اثرات ہیں۔ انہیں پس خوف کی حالت میں اشتاء اور اندرونی غدو کا تاثر منہ کا خشک ہونا یا ضمہ کی خرابی اور متلی ہنے سخت غصہ میں جھجکا احتلال ہے جس سے بعض اوقات یرقان ہو جاتا ہے، دمومی ہیجان میں پیشاب کا رکنا، دہشت میں مثانہ کا سکڑنا، اشتیاد میں جما کیوں کا آنا، رنج میں گلے کا گھٹا پریشانی میں گلے میں خارش سی محسوس ہونا اور بار بار لب لگنا، ہیبت میں قلبی پریشانی پتلی کا چھوٹا بڑا ہونا جلد کے گرم سرد مقامی و عام پسینے، جلد کی تھماہٹ اور غالباً

اور علامتیں ہوں گی جو موجود تو ہوتی ہیں لیکن اس قدر ضعیف ہوتی ہوں گی کہ ان کا پتہ نہیں چلتا اور نہ کسی نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خون کے دباؤ اور ضربات قلب تک کے تغیرات کا باعث غایتی نہیں بلکہ خالص میکاکی یا عضویاتی ہے اور میکاکی اور عضویاتی اخراجات آسان ترین راستوں سے خارج ہوتے ہیں۔ معمولی حالات میں اس قسم کے اخراجات بر معدی اور ہمدردی اعضاء سے ہوتے ہیں۔

مسٹر اسپنسر کا استدلال یہ ہے اخراج کے آسان ترین راستے سب سے چھوٹے عضلات کو ہونا چاہئے اور اس کی مثال میں وہ کتوں بلیوں اور پرندوں کی دم اور لکھڑوں کے کانوں، طوطوں کے تاج انسان کے چہرے اور انگلیوں کا ذکر کرتا ہے کہ یہ سب سے پہلے اعضاء ہیں جو جذبی ہیجانات سے نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ اصول (اگر یہ اصول ہے) اور بھی زیادہ آسانی کے ساتھ چھوٹے شریانون پر عائد ہوگا (اگرچہ قلب پر پوری طرح سے نہیں) اور دوران خون کی علامات کے بہت زیادہ تغیر سے اس امر کا بھی پتہ چلتا ہے کہ اس میں افادہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ یہ سچ ہے قلب کی رفتار کے تیز ہو جانے کی یہ توجیہ آسانی کے ساتھ کی جاسکتی ہے کہ یہ زیادہ شدید ہیجان کی عضوی یاد ہے جس کی عادت اب موروثی ہو گئی ہے۔ فارون اس خیال کا مؤید ہے (دیکھو اس کی کتاب Expression صفحہ ۷۷، ۷۸) بلکہ دوسری جانب رد عمل کے اتنے واقعات ایسے ہیں جن کو سلمہ طور پر مرضی کہا جاسکتا ہے جو کبھی مفید نہیں ہو سکتے اور نہ کسی سودمند عمل سے ماخوذ ہو سکتے ہیں کہ ہیں اپنی تغیر ضربات قلب کی توجیہات کو بہت دور تک آگے بڑھانے میں احتیاط سے کام لینا چاہئے کیلپی جو خوف کے علاوہ اور بہت سے ہیجانات کے ساتھ ہوتی ہے بقول مسٹر اسپنسر اور سائز منی ط کا محض بیماری کی سی حیثیت رکھتی ہے۔ یہی حال خوف کی دیگر علامات کا ہے۔ پروفیسر نیواپنے مطالعے حسب ذیل طور پر بیان کرتے ہیں۔

”ہم نے دیکھا کہ جون جون اندیشہ شدید ہوتا جاتا ہے اسی قدر ان روایت عمل کی تندر و قوت بڑھ جاتی ہے جو حیوان کے لئے شعلی طور پر مضر ہوتے ہیں۔

یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ لرزے اور آنی فالج کی وجہ سے یہ بھاگنے یا مدافعت کرنے کے قابل نہیں رہتا۔ ہم نے یہ بھی تحقیق کر لی ہے کہ انتہائی خطرے کے لمحوں میں ہم سکون کے عالم کی نسبت کم دیکھ سکتے ہیں (یا کم سوچ سکتے ہیں) ایسے واقعات کے ہوتے ہوئے ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ کل منظر ہر خوف کی توجہ انتخاب سے نہیں ہوتی۔ ان کی انتہائی صورتیں مرضی منظر ہر جن سے جسم کا نقص ظاہر ہوتا ہے۔ بلکہ ہم تو یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ فطرت ایسا جو ہر پیدا کرنے سے قاصر رہی ہے جو اس قدر ہر جان کی قابلیت بھی رکھتا ہو جس سے دماغ اور نخاع کا گو دا بن جائے اور اس کے ساتھ ہی استثنائی مہموں سے اس قدر ہر جان میں نہ آجائے کہ اس کی روات ان عضو یا تانی حدود سے نجا و نکر جائیں جو حیوان کی بقا کے لئے مفید ہوتی ہیں۔

مجھے یاد پڑتا ہے کہ عرصہ ہوا پروفیسر زین نے خوف پر اسی طرح سے تبصرہ کیا تھا۔

مسٹر ڈارون اکثر جذبی اظہارات کی توجہ ایک اصول سے کرتے ہیں جس کا انھوں نے اصول تقابل نام رکھا ہے۔ اس اصول کی بدولت اگر کوئی خاص مہیج ایک خاص سلسلہ حرکات کا باعث ہوتا ہے تو اس کے برعکس جو ہوگا وہ بالکل اس کے برعکس حرکات کا باعث ہوگا اگرچہ ان کے نہ تو کوئی معنی ہوں اور نہ ان کا کوئی فائدہ ہو۔ اسی طرح سے ڈارون بز دل کی علامات بیان کرتا ہے کہ اٹھی بہوئیں ابھری ہوئے مونڈھے لٹکے ہوئے بازو کھلی ہتھیلیاں جو ہمیں ابرو دبے ہوئے مونڈھوں بندھی ہوئی ٹھسیوں کا عکس ہے جو جذبہ قوت کا اظہار ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ حرکات کی ایک تعداد اس قانون کے تحت آسکتی ہے۔ اب رہا یہ امر کہ یہ ایک علی اصول کو ظاہر کرنا ہے تو یہ امر بہت مشکوک ہے۔ اس موضوع پر ڈارون نے جو مفروضے قائم کئے ہیں ان میں سے اس کو سب سے کم کامیاب مفروضہ خیال کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ چند جذبی روات عمل کی علت تو معلوم ہوتی ہے۔ بعض ایسے ہیں جن کے لئے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ مختلف قسم کی علتوں میں سے کوئی علت ان کا باعث ہو سکتی ہے۔ لیکن بعض ایسے بھی رہ جاتے ہیں،

جن کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں آتی ہی نہیں۔ لیکن ہے کہ یہ خالص میکانیکی نتائج ہوں اور ہمارے عصبی مرکوزوں کی ساخت کی بنا پر ہوتے ہوں اور ایسے روایت ہوتے ہوں جو اگرچہ اب ہمارے اندر مستقل طور پر ہوتے ہیں مگر جہاں تک ان کی اصل کا تعلق ہے ان کو عارضی کہا جاسکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نظام عصبی جیسی ساخت میں ایسے بہت سے روایت کا ہونا ضروری ہے جو بعض روایت کے ساتھ بطور عوارض کے ہوئے لیکن پھر فائدہ کی غرض سے ان کا نشوونما ہوا اگرچہ ان میں کتنا ہی فائدہ کیوں نہ ہوتا مگر بطور خود ان کا کبھی نشوونما نہ ہوتا۔

بحری مثلی نغمہ اور مختلف نشیات کے شوق ہی کا نہیں بلکہ انسان کی کل جمالیاتی زندگی کو اس اتفاقی بنیاد سے منسوب کرنا ہوگا۔ یہ فرض کرنا بالکل حماقت ہوگا کہ جن روایت عمل کو جذبی کہا جاتا ہے ان میں سے کوئی بھی اس نیم اتفاقی و عارضی طریق پر عالم وجود میں نہ آئی ہوگی۔

جذبات کے متعلق مجھے بس اسی قدر کہنا تھا۔ اگر کوئی شخص ان تمام جذبات کا نام معلوم کرنا چاہے جن کا قلب انسانی مرکز ہوتا ہے تو ظاہر ہے جتنے نامی لغت اس کو یاد ہوں گے وہی ان کی تعداد ہوگی۔ ہر قوم نے احساس کی چند اقسام معلوم کر کے ان کے نام رکھے ہیں جن کو دوسری اقوام نے نظر انداز کر دیا ہے۔ اب اگر ہم ان جذبات کو ان کی مناسبت سے چند مجموعوں میں تقسیم کرنا چاہیں تو یہ کبھی نامی ہر قسم کے مجموعے بن سکتے ہیں جن کا مدار اس خصوصیت پر ہوگا جس کو ہم بطور خصوصیت کے انتخاب کرتے ہیں اور ہر مجموعہ مساوی طور پر حقیقی اور صحیح ہوگا صرف سوال یہ رہ جائے گا کہ ہماری غرض کے لئے کونسا مجموعہ سب سے زیادہ مناسب ہے؟ یہ طے کرنے کے بعد منظم جس طرح سے چاہے جذبات کا اصطلاح کرے مثلاً رنجیدہ یا مسرور یا مقتور یا گزدر و فطری یا اکتسابی یا اندازہ کی بنا پر یا غیر جاندار شے کی بنا پر یا مادی یا مادی جی یا تصویری یا واسطہ یا تکرری انانی یا غیر انانی متعلق انہی استنباتی یا فوری جسم کی بنا پر یا ماحول کی بنا پر وغیرہ۔ یہ تمام وہ نفسیات ہیں جو کسی نہ کسی نے فی الواقع تجویز کی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں کوئی نہ کوئی خوبی ہے اور ہر ایک

کے ذیل میں بعض ایسے جذبے آجاتے ہیں جو دوسروں میں نہیں آتے۔ تفصیلی بحث اور دیگر اصطلاحی تجاویز کے لئے مناسب ہوگا کہ متعلم Appendix to Bain's Emotions and the Will اور برسر اور ایشینی ریڈ کے مضامین جذبات پر جو مائندگی نویں دسویں اور گیارھویں جلدوں میں طبع ہوئے ہیں مطالعہ کرے مائندگی نویں جلد میں ایڈمنڈ گرنے کا مضمون بھی ہے، جس میں مرحوم نے اس نظریہ پر تبصرہ کیا ہے جس کی میں نے اس باب میں حمایت کی ہے۔



باب سبب و شتم

ارادہ

خواہش آرزو ارادہ ذہن کی ایسی حالتیں ہیں جن کو بہ شخص جانتا ہے۔ انکی اگر تعریف کی جائے، تو صلہ صحت میں کسی قسم کا اضافہ نہ ہوگا۔ ہم ان چیزوں کے محسوس کرنے مالک ہونے اور عمل میں لانے کی خواہش کرتے ہیں جن کا اس وقت احساس نہیں ہوتا یا جن کے ہم اس وقت مالک نہیں ہوتے، یا جن پر ہم اس وقت تک عمل نہیں کر سکے۔ اگر خواہش کے ساتھ اس امر کی بھی حس ہو کہ حصول ممکن نہیں ہے تو ہم اس کی محسوس آرزو کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ مقصود ہمارے قبضہ و قدرت میں ہے تو ہم اس خیال کا ارادہ کرتے ہیں اور اس کا حصول یا عمل یا تو فوراً ہی معروض حقیقت میں آجاتا ہے یا چند ابتدائی مراحل طے کرنے پڑتے ہیں۔

جو غائبتیں ہمارے ارادہ کرنے کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتی ہیں وہ غالباً ہمارے اجسام کی حرکتیں ہیں جس کسی احساس کے بھی محسوس کرنے یا غائبت کے حاصل کرنے کا ہم ارادہ کریں وہ ہم کو ان ابتدائی حرکات کے نتیجہ کے طور پر حاصل ہوتی ہے جو ہم اس غرض کے لئے کرتے ہیں۔ یہ بات اس قدر واضح ہے کہ مزید تشریح کی حاجت نہیں ہے۔ اس لئے اب ہم اس دعوے سے آغاز کرتے ہیں کہ

ہمارے ارادے سے بلا واسطہ خارج میں جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ صرف ہمارے جسم کی حرکات ہوتی ہیں۔ جن کل پرزوں سے یہ ارادی حرکات متعلق ہوتی ہیں اب ہمیں ان کا مطالعہ کرنا ہے کہ اس موضوع میں بہت سے متفرق امور داخل ہیں، جن کو کسی مسلسل منطقی سلسلہ میں مرتب کرنا مشکل ہے۔ میں ان سے یکے بعد دیگر ایک سلسلہ میں جو بحث کرتا ہوں تو صرف سہولت کے خیال سے ایسا کرتا ہوں۔ یقین ہے آخر میں متعلم ایک واضح و مربوط نظریہ تک پہنچ جائے گا۔

جن حرکات سے ہم نے اب تک بحث کی ہے وہ خود حرکتی اور اضطراری تھیں، اور کم از کم پہلی بار جب ان کا عمل ہوتا ہے تو فاعل کو ان کا پہلے سے خیال نہیں ہوتا۔ جن حرکات کا اب ہمیں مطالعہ کرنا ہے چونکہ ان کی پہلے سے خواہش اور نیت ہوتی ہے اس لئے ان کے متعلق ابھی طرح سے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کیا اور کس قسم کی ہوں گی۔

اس سے یہ نتیجہ نکلنا ہے کہ ارادی حرکات ہمارے جسم کے اعلیٰ نہیں بلکہ ثانوی اعمال ہیں۔ نفسیات ارادہ میں یہ سب سے پہلے سمجھنے کے قابل بات ہے۔ اضطراری جبلی اور جذبی حرکات سب کی سب اعلیٰ اعمال ہیں۔ عصبی مرکز کچھ ایسا بنا ہوا ہے کہ بعض مہم بعض ہندو کی طرح سے بل جانے والے حصوں کی لہلی کو کھینچ لیتے ہیں اور جس جانور میں پہلے پہل اس قسم کا کوئی دھماکا ہوتا ہے تو اس کو قطعاً ایک نئے قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ چند روز کا ذکر ہے کہ میں ایک بچہ کے ساتھ ایک ریلوے اسٹیشن پر کھڑا تھا کہ ایک ڈاک گاڑی گرجتی ہوئی گذر گئی۔ بچہ جو پلیٹ فارم کے کنارے پر کھڑا ہوا تھا چونکہ پڑا۔ اس کی آنکھیں جھپک گئیں۔ لہگی بندھ گئی زنگ زرد ہو گیا اور دیوانہ وار روتا ہوا میری طرف دوڑا اور اپنا منہ چھپا لیا۔ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی شک نہیں کہ یہ بچہ اپنے طرز عمل سے بھی اسی قدر متحیر ہوا جتنا کہ خود ٹرین کے دیکھنے اور میں جو پاس کھڑا ہوا اس کی حرکت کو دیکھ رہا تھا اس کو غالباً اپنی حرکت پر مجھے بھی زیادہ حیرت ہوئی۔ بلاشبہ اس قسم کے رد عمل اگر پہلے کئی بار ہو چکے ہوں تو ہم اس امر سے واقف ہو جاتے ہیں کہ ہم کو اپنے سے کیا توقع رکھنا چاہئے اور اس وقت ہم کو اپنے طرز عمل کا پہلے ہی سے خیال ہوتا ہے

اگرچہ یہ اسی طرح سے غیر ارادی اور بے قابو ہو جیسا کہ پہلے تھا۔ لیکن اصل کا جس کو صحیح معنی میں ارادی کہتے ہیں پہلے سے خیال ہونا ضروری ہے تو اس سے متوجہ نکلتا ہے کہ کوئی ذی روح اس وقت تک کوئی فعل ارادہ نہیں کر سکتا جب تک اس کو قدرت نے غیب والی کی قوت عطا نہ کی ہو۔ مگر جس طرح ہم کو اس امر کا پہلے سے علم نہیں ہوتا کہ کون کون سی حرکات ہمارے امکان میں ہیں اسی طرح ہم کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ کون کون سی حرکتوں کو ہم محسوس کر سکتے ہیں جس طرح ہم کو حواس کے ہونے کا انتظار کرنا پڑتا ہے اسی طرح ہم کو غیر ارادی طور پر حرکات کے وقوع میں آنے کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ پھر کہیں ہم ان میں سے کسی سے متعلق تصور قائم کر سکتے ہیں۔ ہم کو اپنے تمام امکانات کا علم تجربہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پہلے کوئی خاص حرکت اندھا دھند اضطرابی یا غیر ارادی طور پر ایک بار ہو کر ذہن میں اپنی مثال چھوڑ جاتی ہے پھر اس کی دوبارہ خواہش ہو سکتی ہے اور انسان دیدہ و دانستہ اس کا ارادہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ بات سمجھ سے باہر ہے کہ اس کا پہلے سے کیونکر ارادہ ہو سکتا ہے۔

پس مختلف ممکن حرکات کے تصورات (جو حلقہ میں غیر ارادی عمل سے جمع ہوتے رہتے ہیں) کی فراہمی ارادی زندگی کی سب سے پہلی ضرورت ہے۔

اب قابل غور بات یہ ہے کہ ایک ہی غیر ارادی حرکت حلقہ میں اپنے بہت ہی مختلف تصورات چھوڑ سکتی ہے۔ اگر اس کو کسی دوسرے شخص نے کیا ہو تو اس میں شک نہیں کہ ہم اس کو دیکھ لیتے ہیں یا اگر خود ہمارے جسم کا کوئی متحرک حصہ کسی حصہ کو مارتا ہے تو محسوس کر لیتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس سے آوازیں پیدا ہوں مثلاً جب یہ ٹکلم کی حرکتوں سے کوئی حرکت ہوتی ہے۔ یا جب ہم کسی آواز موسیقی کو سجاتے ہیں تو ہمیں اس کے اثرات کی سمجھی حس ہوتی ہے۔ حرکت کے یہ تمام بعدی اثرات ان حرکات سے بھی پیدا ہو سکتے ہیں جو ہم خود کرتے ہیں اور ہمارے ذہن میں لاتعداد تصورات چھوڑ جاتی ہیں جن سے ہم ہر حرکت کو باقی تمام حرکات سے ممتاز کرتے ہیں۔ یہ علحدہ نظر آتی ہے اور اس بعدی حصے کے مقابلہ میں جس کو یہ مارتی ہے علحدہ محسوس ہوتی ہے یا اس کی آواز علحدہ ہوتی ہے۔

پس یہ بعدی اثرات ذہن کو ضروری تصورات کے فراہم کرنے کے لئے کافی ہو جائیں گے۔

بعدی آلات حس پر ان ارتسامات کے واقع ہونے کے علاوہ جب کبھی حرکت ہم خود کرتے ہیں تو ارتسامات کا ایک اور سلسلہ ہوتا ہے یعنی وہ جو ان حصوں سے ہوتے ہیں جو واقعاً حرکت کرتے ہیں۔ ان کو ڈاکٹر ٹینسن حرکتی ارتسامات کہتے ہیں اور یہ گویا کہ حرکت کے مقامی اثرات ہوتے ہیں یہی نہیں کہ ہمارے عضلات درازندہ و برائندہ اعصاب رکھتے ہیں بلکہ رالہات اوتار مفصلی سطحات اور مفصل کے ارد گرد کی جلد کل کے کل ذمی حس ہوتے ہیں۔ اور ہر خاص حرکت سے خاص طور پر رہنے اور پھیلنے سے ہم کو اتنے ہی علیحدہ علیحدہ احساسات ہوتے ہیں جتنی کہ حرکات ہم سے ممکن ہوتی ہیں۔

انہیں مقامی ارتسامات سے ہم کو انفعالی حرکات کا یعنی ان حرکات کا شعور ہوتا ہے جو دوسرے اشخاص ہمارے اعضا کو دیدیتے ہیں۔ اگر تم انہیں بند کئے ہوئے بیٹھے ہو اور کوئی شخص تمہارے ہاتھ یا پاؤں کو ایک انداز پر رکھ دے تو تمہیں اس کا احساس ہو جاتا ہے اور اس کی مقابل کے ہاتھ یا پاؤں سے پڑے پڑے نقل کر سکتے ہو۔ اسی طرح ایک شخص جو اندھیرے میں بیٹھا ایک جاگتا ہے تو اس کو اپنی حالت کا علم ہوتا ہے۔ کم از کم معمولی حالتوں میں تو یہ ہوتا ہے۔ مگر مرضی حالتوں میں بعض اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ مقامی ارتسامات معمولی طور پر محرکوں کو متبیح نہیں کرتے اس حالت میں طرز و انداز کی حس باقی رہتی ہے۔ علم الاعمراض کے ماہرین نے حال ہی میں اس قسم کی بے حسوں کی مسرف قرار واقعی توجہ کی ہے اور اس میں شک نہیں کہ ہمیں ان کے متعلق ابھی بہت کچھ سیکھنا ہے۔ ممکن ہے کہ جلد بے حس ہو اور عضلات اس انہیں کی تکلیف کو محسوس نہ کریں جو برقی متوجات سے ان کے اندر گزرنے سے پیدا ہوتی ہے اور اس کے باوجود بھی انفعالی حرکت کی حس باقی رہے حقیقت میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حسیت اور اشکال کی نسبت زیادہ اصرار کے ساتھ باقی رہتی ہے کیونکہ ایسے واقعات نسبتاً زیادہ کثرت سے مشاہدہ میں آتے ہیں جن میں عضو کے اس وضع و انداز کے احساس کے علاوہ

اور تمام احساسات ناکل ہو جاتے ہیں۔ بالکل میں میں نے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی تھی کہ عضلی سطحیات مقامی حرکتی احساسات کا غالباً سب سے اہم ذریعہ ہیں۔ مگر ان کے عضو متعلقہ کا تعین ہماری موجودہ بحث سے کوئی خاص تعلق نہیں رکھتا۔ صرف یہ جان لینا کافی ہے کہ ان احساسات کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا۔

جب کسی عضو سے انفعالی حرکات کے علاوہ اور باقی احساسات باطل ہو جاتے ہیں تو ہم کو ایسے نتائج حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ پروفیسر اے اسٹرمیل نے اپنے بے حس لڑکے کا مندرجہ ذیل واقعہ لکھا ہے۔ اس لڑکے کے منبع احساسات میں صرف دو چیزیں تھیں یعنی داہنی آنکھ اور بایاں کان۔

”بغیر اس کے کہ مرلین کو خبر ہو اس کے ہر عضو کو حرکت دی جا سکتی تھی۔ اس کو صرف ان حالتوں میں احساس ہوتا تھا جب مفائل کو نہایت شدت کے ساتھ جھٹکے دے جاتے تھے خصوصاً گھٹنے کو۔ اس وقت بھی اس کو صرف دباؤ کا بہم سا احساس ہوتا تھا۔ ہم اکثر مرلین کی آنکھیں باندھ دینے کے بعد اس کو کمرے میں ایک جگہ سے دوسری جگہ لے گئے۔ اس کو میز پر لٹا دیا، اس کی ٹانگوں اور بازوؤں کو نہایت ہی بیہودہ اور بظاہر تکلیف دہ وضع میں رکھا اور اس کو اس کا شہرہ بھی نہ ہوا۔ جب اس کے چہرے پر سے یکایک روباں ہٹا دیا جاتا تھا اور وہ اپنی حالت دیکھتا تھا تو اس کی حیرت کی کوئی انتہا نہ ہوتی تھی۔ صرف جب اس کے سر کو نیچے لٹکا دیا جاتا تھا تو اس وقت وہ شکایت کرتا تھا کہ میرا سر گھوم رہا ہے مگر اس کی وجہ نہ بتا سکتا تھا کہ کیوں گھومتا ہے۔ بعد میں وہ آوازوں کے ذریعہ سے پہچاننے لگا تھا کہ میرے ساتھ کوئی خاص حرکت کی جا رہی ہے۔۔۔۔۔۔ اس کو عندیاتی مکان کی مطلق حس نہ ہوتی تھی۔ اگر اس کی آنکھیں بند کر کے ہم اس سے کہتے کہ ذرا اپنا بازو اٹھاؤ اور اس کو یونہی رکھے ہو تو وہ ایسا بغیر وقت کے کر لیتا تھا، مگر دو یا تین منٹ کے بعد بازو کا پینے اور نیچے جھٹکنے لگتا تھا، اور اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی، وہ اب بھی یہی کہتا رہتا تھا کہ میں اس کو اٹھا رکھ سکتا ہوں۔ اگر اس کی انگلیوں کو پکڑ لیا جاتا تو اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ اس کو یہی خیال ہوتا تھا کہ میں ان کو کھینچتا اور بند کرتا ہوں حالانکہ وہ اس کے

قبضہ میں نہ ہوتی تھیں۔

”یا ہم اس قسم کے واقعات پڑھتے ہیں۔

”جس وقت مریض حرکات کو اپنی آنکھ سے دیکھنا چھوڑ دیتا ہے اسی وقت سے آزادی حرکات کا اندازہ ہونا بند ہو جاتا ہے مثلاً اس سے آنکھیں بند کر کے اگر ہاتھ یا پاؤں کو پوری طرح سے یا جزوی طور پر حرکت دینے کو کہا جاتا ہے تو حرکت تو دیتا ہے مگر یہ نہیں بتا سکتا کہ جو حرکت کل میں آتی ہے وہ بڑی یا چھوٹی ہے یا ہوئی کبھی یا نہیں ہوئی ہے۔ اور جب وہ اپنی ٹانگ کو دھنسنے سے یا پس کو حرکت دیکر اپنی آنکھ کھولتا ہے تو وہ بیان کرتا ہے کہ مجھے اس حرکت کا جو کل میں آئی ہے بہت ہی ناقص تصور تھا۔۔۔۔۔ اگر اس کی کسی خاص حرکت کی نیت ہوتی ہے اور میں اس کو روک دیتا ہوں تو اس کو اس کا علم نہیں ہوتا اور وہ خیال کرتا ہے کہ جس طرح سے میں حرکت دینا چاہتا تھا وہ حرکت ہو گئی ہے“

یا یہ واقعہ

”مریض کی آنکھیں جب اس وقت بند کرادی جاتیں جب وہ کسی ایسی حرکت کے وسط میں ہوتا جس کی اس کو مشق نہ ہوتی تو اس کے اعضا اسی حالت میں رہتے جس حالت میں کہ وہ آنکھیں بند کرنے سے پہلے تھے اور حرکت مکمل نہ ہوتی تھوڑی دیر بعد وہ عضو جس کو وہ حرکت دیر ہاتھا اپنے وزن کی بنا پر چند جھوکے کھانا اور تھکان کا احساس بالکل نہ ہوتا اس کا مریض کو علم نہ ہوتا اور جب وہ آنکھیں کھولتا تو اپنے اس عضو کی متغیر حالت کو دیکھ کر حیرت کرتا“

اسی قسم کی حالت اختیاری طور پر بہت سے تنوکی معمولوں میں پیدا کی جاسکتی ہے۔ صرف ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ مناسب آدمی سے تنوکی بیہوشی کی حالت میں یہ کہا جائے کہ تم کو اپنے ہاتھ یا پاؤں سے احساس نہیں ہو سکتا تو وہ ان اوضاع سے بالکل بے خبر ہو گا جن میں تم اس عضو کو رکھو گے۔

ان تمام واقعات سے خواہ فطری ہوں یا اختیاری یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حرکات کے ایک مربوط سلسلے کو کامیابی کے ساتھ وہ عمل میں لانے کے لئے کسی نہ کسی قسم کی رہبر حسوں کا ہونا لازماً ضروری ہے۔ یہ بات سمجھ میں آئی آسان ہے کہ

جس طرح سے اس حالت میں جہاں کہ حرکات خود حرکتی ہوتی ہیں (دیکھو جلد اول صفحہ ۱۱۶) سلسلہ کی ہر بعد والی حرکت کا اخراج اس ارتسام سے ہوتا ہے جو اس کی تقدم قریب دوران عمل میں پیدا کرتی ہے اسی طرح جہاں سلسلہ ارادی ہوتا ہے وہاں ہم کو ہر حرکت میں یہ معلوم ہونی کی ضرورت ہوتی ہے کہ اب ہم کس نوعیت پر ہیں۔ اس کے بغیر ہم سمجھ کر دوسری کڑی کا ارادہ نہیں کر سکتے جس شخص کو اپنی حرکات کا احساس نہ ہوگا ہے کہ اس بے حسی کے عالم میں سب سے اچھا کام کریتے مگر اس کو ساتھ ہی یہ بھی نقصان ہوتا ہے کہ وہ جلد ہی بھٹک جائے گا۔ مگر جس قسم کے بے حس مریضوں کا ذکر کیا گیا ہے جن کو کوئی حرکت کا مقامی ارتسام نہیں ہوتا ان کی بصارت رہبری کر سکتی ہے۔ چنانچہ اسٹیرنہیل اپنے لڑکے کے متعلق کہتے ہیں۔

”یہ بات ہمیشہ مشاہدہ میں آئی تھی کہ پہلے اس کی آنکھیں اس نئے کی طرف رجوع ہوتی تھیں جو اس کے سامنے لائی جاتی تھی اور پھر بازو کی جانب کل حرکت کے دوران میں وہ اپنے بازو کو برابر دیکھتا رہتا تھا۔ اس کی تمام ارادی حرکات آنکھ کی مسلسل رہبری میں ہوتی تھیں جو ایک پکے رہبری کی طرح سے اپنا کام انجام دینے میں کبھی خطا نہ کرتی تھی“

اسی طرح سے لینڈرمی کے واقعہ میں۔

”آنکھیں کھولے ہوئے تو وہ اپنے آنکھوٹھے کو ہانگی کے مقابل لاسکتا تھا مگر آنکھیں بند کر کے مقابلہ کی حرکت تو ہو جاتی ہے لیکن آنکھوٹھا اتفاقاً اس انگلی سے ملتا ہے جس کی اس کو تلاش ہوتی ہے۔ آنکھیں کھولے ہوئے تو وہ بلاتال اپنے دونوں ہاتھوں کو ملا سکتا ہے لیکن آنکھیں بند کر کے اگر وہ اپنے دونوں ہاتھوں کو ملانا چاہتا ہے تو یہ خلا میں ایک دوسرے کو ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ اگر یہ مل جاتے ہیں تو بس اتفاق ہی ہوتا ہے“

چارلس ہل نے بے حسی کے جس مشہور و معروف واقعہ کا ذکر کیا ہے اس میں عورت اپنے کچے کپڑوں اتنی ہی دیر خطا طبع کے ساتھ لئے رہتی ہے جب تک وہ اس کی طرف دیکھتی ہے۔ خود میں نے اسی قسم کی حالت کا دو متوالی معمولوں میں اعادہ کیا تھا جن کا بازو اور ہاتھ بے حس کر دیا گیا تھا مگر مفلوج نہ ہوا تھا۔ یہ لوگ دیکھ کر تو

ایسا نام لکھ سکتے تھے۔ مگر جب ان کی آنکھیں بند کرادی جاتی تھیں اس وقت نہ لکھ سکتے تھے۔ اس زمانے میں گونگوں بہروں کو جو تعلیم دی جاتی ہے وہ اس طرح پر مبنی ہے کہ ان کو بعض ایسی حلقی شفقتی اور دیگر حسوں کی طرف متوجہ کیا جاتا ہے جن کی فعل ان کی گویائی کے لئے رہبر ہوتی ہے۔ معمولاً کان کے ذریعہ سے ہم نسبتاً بعید حسوں کو محسوس کرتے ہیں جن کی بنا پر گفتگو میں ہم گمراہ ہونے سے باز رہتے ہیں۔ مگر ہر فیض یا سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معمولی حالت ہے۔

غالباً حرکت کی انفعالی حسوں اور ان کے ارادی فعلیت کے لئے ضروری ہونے کے متعلق بس اسی قدر کہا جاسکتا ہے۔ لہذا ہم اب یہ بات بطور اصول کے بیان کئے دیتے ہیں کہ جب ہم کسی کام کا شعوری طور پر ارادہ کرتے ہیں اس وقت اور کوئی شے ذہن میں ہو یا نہ ہو مگر ان حسوں کی مثالیں حافضہ کا ایک ذہنی تعقل ہونا لازمی ہے جس سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ یہ کونسا خاص فعل ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ جب ہم کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں تو کیا اس کے علاوہ بھی کوئی اور شے ہوتی ہے۔ اس باب میں ہم کو سادہ واقعات سے چھپیدہ واقعات کی طرف بڑھنا چاہئے۔ اس لئے میرا پہلا دعوئی یہ ہے کہ اس کے علاوہ اور کسی شے کی ضرورت نہیں ہے اور بالکل سادہ ارادی افعال میں تصور حرکت کے علاوہ ذہن میں کوئی اور شے ہوتی ہی نہیں اور یہی تصور اس امر کو یقین کرتا ہے کہ عمل کیا ہوگا۔

مگر نفسیات میں یہ بات مشہور ہے کہ ان انفعالی مثالیں کے علاوہ ایک شے ہے جس کی فعل ارادی کے ذہنی نشین میں ضرورت ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فعل کے دوران میں دماغ سے عضلات متعلقہ کی جانب توانائی کی ایک موج ضرور جاتی ہوگی اور یہ برآئندہ (یعنی فرض کیا جاتا ہے) کہ ہر خاص صورت میں اپنے سے ایک خاص احساس متعلق رکھتی ہے ورنہ (یہ کہا جاتا ہے کہ) ذہن کبھی یہ نہ بتا سکتا کہ کونسی خاص موج کس عضلہ کے مناسب ہوتی ہے۔ توانائی کی اس برآئندہ موج کا نام وٹ نے احساس عصبی توانائی رکھا ہے۔ مجھے اس کے وجود سے انکار ہے اور اب میں اس کے تصور پر جرح کرتا ہوں جس کے متعلق مجھے ڈرنے کے زیادہ طویل ہو جائے گی۔

بادی النظر میں عصبی توانائی کے احساس میں کوئی شے ایسی معلوم ہوتی ہے۔

جس سے یہ بہت ہی قزین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ حرکت کے انفعالی احساسات جن سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے وہ سب حرکت کے عمل میں آنے کے بعد محسوس ہوتے ہیں۔ مگر جب حرکت دشوار ہوتی ہے یا اس کے ہیں بہت ہی صحت کے ساتھ انجام دینے کی ضرورت ہوتی ہے تو حقیقت یہ ہے کہ ہمیں پہلے اس توانائی کی مقدار اور جہت کا نہایت ہی تیز احساس ہوتا ہے جس کی اس کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے ارادے کو دوران عمل میں روک کر اس کی ممکنہ کوششوں کو جانچنا اور مختلف عضلی انقباضات کا تقرباً سمجھنے کے ساتھ اعادہ کرنا چاہے تو اس کو صرف دس یا بیس ڈھکیلنے یا گیند پھیلنے کی ضرورت ہے اس میں اس کو معلوم ہو جائے گا کہ وہ عضلی انقباض کونسا ہوتا ہے جس کے بعد یہ کہہ دیتا ہے اب جلد یہ اندازہ پیشین قوت کے خارجی عالم میں لے بہ لے خروج کرنے کے اس قدر مشابہ ہے اور اس کے ساتھ صحت کا خیال بھی ہوتا ہے جو عمل کے تیز از کماں جستہ ہونے سے پہلے یہ اس کو روک سکتا ہے کہ یہ تعمور کے ساتھ انفعالی حسیت کے آثار نہیں بلکہ برائندہ عضبی تموج اس کے ساتھ ہوتا ہے سب سے زیادہ قزین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر مصنفوں نے عضبی توانائی کے احساس کو مسلم مانا ہے۔ بین و نٹ ٹیلیم ہولٹز اور راج ان کی علی الاعلان حمایت کرتے ہیں۔ مگر ان مصنفوں کی سند کے باوجود (کیونکہ ان کے مستند ہونے میں شک نہیں) میں یہ خیال کرنے پر مجبور ہوں کہ اس امر خاص میں ان حضرات سے غلطی ہوئی ہے۔ میرے نزدیک حرکتی اعصاب کی طرف جو اخراج ہوتا ہے اس کے ساتھ کوئی احساس نہیں ہوتا اور ہماری حرکت کے تمام تصورات مع تصورات حرکت کے جن کی اس کو ضرورت ہوتی ہے اور اس کی جہت و سمت قوت اور رفتار کے تصورات حوالی کی حسوں کے متنازل ہوتے ہیں جو یا تو بعید ہی ہوتی ہیں یا محکمہ حسوں کی مقامی ہوتی ہیں یا ایسے دوسرے حسوں کی ہوتی ہیں جو ان کے ساتھ تموج کے نشتر ہونے کی بنا پر تدریجاً نہ عمل کرتے ہیں۔

میں یہ نہایت کروں گا کہ حرکتی اخراج کے ساتھ احساس ہونے کی تو کوئی وجہ نہیں ہے اور اس کی وجہ ہے کہ اس قسم کا احساس کیوں نہ ہونا چاہیے۔ قراین

عصبی توانائی کے احساس کے خلاف میں اور باریبوت ان لوگوں پر اگر کمر پڑتا ہے جو اس کے وجود کا یقین رکھتے ہیں ایجابی تجربی شہادت جو دو پیش کرتے ہیں اگر وہ بھی ناکافی ثابت ہو جائے تو پھر ان کے دعوے میں کوئی بھی جان باقی نہیں رہتی اور احساس زیر بحث سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہئے۔
پس اولاً میں یہ ثابت کرتا ہوں کہ عصبی توانائی کے احساس کا مفروضہ

غیر ضروری ہے۔

اس سے مجھے شبہ ہوتا ہے کہ علماء نفسیات نے شاید مدرسی دور کے اس خیال کی بنا پر کہ معلول علت کے اندر کسی نہ کسی صورت میں پہلے سے موجود ہوتا ہے "عصبی توانائی کے احساس کو اس قدر جلد باور کر لیا ہے۔ برآمدہ قہوج چونکہ معلولی ہے اس لئے اس کے احساس سے بہتر اس کا اور کون مقدم ہو سکتا تھا۔ لیکن اگر ہم وسعت نظر سے کام لیں اور اپنی تعلیمتوں کے مقدمات پر جائی نظر ڈالیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ مدرسی اصول ہر جگہ شکست ہو جاتا ہے اور اس خاص واقعہ میں اس کی تصدیق قاعدہ کے عمل کی نہیں بلکہ اس کی خلاف ورزی کی مثال ہوگی۔ اضطرابی عمل میں قہوج منتشر اور جذبی الظہار میں حرکات جو کہ معلول ہوتی ہیں کسی صورت میں اس مہج کے اندر پہلے سے نہیں ہوتیں جو ان کی علت ہوتا ہے۔ آخر الذکر ذہنی میں یا خارجی اور اکات ہوتے ہیں جو کسی حد تک بھی حرکات کے مشابہ یا ان کے مقدم نہیں ہوتے۔ مگر ہم کو یہ ہوتے ہیں اور ان کے بعد بھی حرکات عالم وجود میں آجاتی ہیں۔ یہ ہم سے عمل میں لائی جاتی ہیں اور ہم کو حیرت میں مبتلا کرتی ہیں۔ یہ فی الحقیقت تعجب کا مقام ہوتا ہے جیسا کہ ہم کو جبالت کے باب میں معلوم ہوا تھا کہ اس قسم کے جسمانی نتائج ایسے ذہنی مقدمات سے عالم وجود آئیں۔ ہم اس راز کی شرح کرنے کی کوشش اپنے ارتقائی نظریات کے ذریعہ سے کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اتفاقی تغیرات و توارث کے ذریعہ بتدریج ایسا ہوا ہے کہ اصطلاحوں کا یہ خاص جوڑا ایک یکساں وغیر متغیر سلسلہ کے اندر اس طرح سے منسلک ہو گیا کہ ایک کے پونے کے بعد ہمیشہ دوسرا ہوتا ہے۔ فی الحال ہمارے پاس یہ جاننے کی وجہ نہیں ہے کہ ایک خاص حرکت سے پہلے کوئی حالت شعور کیوں ہو۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں

اس قدر ایک دوسرے سے مختلف ہیں کہ ان کو ایک دوسرے سے بالکل کوئی تعلق نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن اگر کسی شعوری حالت کا ہونا ضروری ہے تو سمجھیں اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ یہ ایک قسم کی کیوں ہو اور دوسری قسم کی کیوں نہ ہو۔ یہ فرض کرنا کہ ایک شخص جس کے کل عضلات کسی موقع پر ایک اچانک ہیں یا آواز سے منعقبض ہوتے ہیں دوسرے موقع پر ان کے انقباض سے جو احساسات ہوئے تھے ان کا تصور اس حرکت کے لئے ناکافی اشارہ ہے اور اس امر پر اصرار کرنا کہ اس کے ایک اور علت مقدمہ کی برآمدہ اخراج کے احساس کی صورت میں ضرورت ہے اونٹ کے نکل لینے اور لپٹو کے لئے منہ بنانے کے مساوی ہے۔

نہیں بلکہ کل وجوہ اور عام تشبیل کو پیش نظر رکھ کر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حرکی تصورات یا حرکت اور انداز و روش کے درآئندہ احساسات کے مثالاً، اسی طرح سے دماغ کی طرف سے عضلات کی جانب آخری نفسی توجہات کے مقدمات ہو سکتے ہیں جیسا کہ عصبی توانائی کے احساسات ہو سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ مقدمات و متعینات کونسی ہیں؟ یہ سوال ایسا ہے جس کا تصفیہ تجربی شہادت سے ہوگا جس قدر بھی یہ دستیاب ہو سکے۔

لیکن تجربی شہادت پر غور کرنے سے پہلے مجھے یہ ثابت کرنا چاہئے کہ اس امر کی ایک اولی وجہ بھی ہے کہ حرکی تشاللات کیوں برآئندہ توجہات کے آخری ذہنی مقدمات ہونے چاہئیں۔ اور ان توجہات کے ہیں کیوں غیر محسوس ہونے کی توقع کرنی چاہئے۔ اور عصبی توانائی کے بعیدی احساس کا وجود کیوں نہ ہونا چاہئے۔

نفسیات کا یہ ایک عام اصول ہے کہ شعور ان تمام اعمال سے خارج ہو جاتا ہے جہاں یہ آئندہ کے لئے مفید نہیں رہتا۔ شعور کا یہ رجحان کہ پیچیدگی کم سے کم ہو حقیقت یہ ہے کہ ایسا قانون ہے جو ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ متعلق میں قانون کفایت شعاری اس کی بہترین معلومہ مثال ہے۔ ہم ہر ایسے احساس کی طرف سے بے حس ہو جاتے ہیں جو غایات کی طرف رہبری کرنے میں ہمارے لئے سودمند نہیں ہوتا۔ ہم اس کو ادراک حسی کی کل تاریخ اور فن کے ہر اکتساب میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ ہم اس بات کو کہ کس آنکھ سے ہم دیکھتے ہیں اس لئے نظر انداز کر دیتے ہیں کہ

ہماری حرکات اور ہر شے کی منتال کے مابین ایک مقررہ میکانیکی ربط قائم ہو چکا ہے۔ ہماری حرکات ہمارے دیکھنے کی غایتیں ہوتی ہیں، ہماری بصری منتالات ان غایتوں کے اشارے ہوتے ہیں۔ اگر ہر شے کی منتال ہمارے ذہن کو از خود صحیح جہت میں حرکت کی طرف منتقل کر سکتی ہے تو پھر ہمارے لئے اس امر کے جاننے کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے کہ آیا یہ منتال واسطی آنکھ کی ہے یا بائیں آنکھ کی۔ بلکہ یہ مسلم ایک بلاوجہ کی پییدگی ہوگی۔ یہی حال کسی فن یا ارادی فعل کے اکتساب کرنے کا ہے۔ نشاۃچی حرف تشانے کے صحیح مقام کا خیال کرتا ہے۔ گمانے والا صرف عمدہ آواز کا خیال کرتا ہے۔ توازن قائم کرنے والا بلی کے اس نقطہ کا خیال کرتا ہے جس کی حرکات کے خلاف اسے عمل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان سب اشخاص کی انتالی مشینری اس قدر مکمل ہو گئی ہے کہ غایت کے خیال کا ہر تغیر علی طور پر ایک ایسی حرکت کی متلازم ہے جو اس کے پورا ہونے کے مناسب ہوتی ہے۔ جب تک وہ متبدی تھے اس وقت تک وہ غایت اور وسائل دونوں کا خیال کرتے تھے۔ نشاۃچی اپنی بندوق یا کمان یا غلہ کے وزن کا خیال کرنا تھا۔ پیانو بجانے والا ہر سر کی مرنی وضع کا گانے والا اپنے پچھلے یا آگے کا رستے پر چلنے والا رستے پر اپنے پاؤں کا۔ لیکن رفتہ رفتہ ان کا یہ زائد شعور کلیتہً ختم ہو گیا۔ اور ان کو اپنی حرکات پر اس حد تک اعتماد ہوتا گیا جس حد تک کہ وہ ان کو انجام دیتے ہیں۔

اب اگر ہم کل ارادی کی عصبی مشینری کی تحلیل کریں تو ہم کو معلوم ہوگا شعور میں اس کفایت شعاری کے اصول کی بدولت حرکتی اخراج احساس کے بغیر ہونا چاہئے اگر ہم ایک حرکت کے قریبی نفسی مقدم کو اس کا ذہنی اشارہ قرار دیں تو حرکت کے تسلسل جبر متغیر ہو جانے کے واسطے جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ ہر ذہنی اشارے اور ایک خاص حرکت کے مابین ایک مقررہ ربط کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک حرکت کے کمال صحت کے ساتھ ہونے کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ یہ فوراً اپنے ذہنی اشارے پر عمل کرے اور اس کے علاوہ اور کسی اشارے پر عمل نہ کرے اور یہ ذہنی اشارہ اور کسی حرکت کے پیدا کرنے کی قابلیت نہ رکھتا ہو۔ اب ارادی حرکات کے عالم وجود میں آنے کی سب سے بہتر تدبیر یہ ہوئی کہ حرکت کے اثرات اور حوالی کی منتالات

نی یا درخواست مقامی ہوں یا بعید، سے ملکر ذہنی اشارہ بنے اور اس کے علاوہ اور کوئی نفسی واقعہ درمیان میں شامل یا شریک نہ ہو۔ اس صورت میں دس لاکھ مختلف آزادی حرکات کے لئے ہم کو دس لاکھ علیحدہ علیحدہ قشری اعمال کی ضرورت ہوتی ہے (جن میں سے ہر ایک ایک حرکت کے تصور یا مثال یاد کے مطابق ہوتا ہے) اور اتنے ہی علیحدہ علیحدہ اخراج کے راستوں کی۔ اس وقت ہر بات کا بلا کسی ابہام کے تعین ہو جانا اور اگر تصور صحیح ہونا تو حرکت بھی صحیح ہوتی۔ اس وقت تصور کے بعد ہر شے بے حس ہو سکتی تھی۔ اور خود حرکی اخراج بھی غیر شعوری طور پر ہو سکتا تھا۔

لیکن عصبی توانائی کے احساس کے حامی یہ کہتے ہیں کہ خود بھی اخراج کو بھی محسوس ہونا چاہئے اور حرکت کے امتیازی اثرات کے تصور کو نہیں بلکہ اس اخراج کے احساس کو صحیح ذہنی اشارہ ہونا چاہئے۔ اس طرح سے اصول کفایت شعاری قربان ہو جاتا ہے اور سادگی کا خون ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حرکت اور اس کے تصور کے مابین اس احساس کے واسطے کرنے سے حاصل کیا ہوتا ہے۔ عصبی قطعات کی کفایت کی بنیاد پر تو کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا کیونکہ ایک ملین تصورات حرکت کے استلاف سے ایک ہی ملین حرکی مرکزوں کی ضرورت ہوتی ہے جس میں ہر مرکز کے اخراج کے ساتھ عصبی توانائی کا ایک خاص احساس وابستہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہی ایک ملین تصورات ایک ملین بے حس حرکی مرکزوں سے مربوط ہو جاتے ہیں۔ سمیت کی بنا پر بھی کسی قسم کا نمائندہ نہیں ہوتا کیونکہ عصبی توانائی کے اخراج کے احساسات اگر کسی طرح سے سمیت کا باعث ہو سکتے ہیں تو اس طرح سے کہ جس ذہن کا تصور حرکت مبہم ہو اسے واضح تر مثال کے ساتھ تھوڑی تھوڑی دیر کے لئے توقف کا موقع دے جس میں فرمان عمل کے صادر کرنے سے پہلے وہ اپنے خیالات کو مجتمع کر لے۔ مگر یہی نہیں کہ ہمارے حرکی تصورات کے مابین شعوری امتیازات اس سے کہیں زیادہ واضح ہوتے ہیں جتنے عصبی توانائی کے احساسات کے مابین کوئی دعویٰ نہیں کرتا بلکہ اگر یہ صورت نہ بھی ہوتی تو بھی یہ بتانا ناممکن ہے کہ ایسا ذہن جس کے تصورات مبہم ہوں وہ بہت سے عصبی توانائی

کے احساسات میں سے یہ بتا سکتا کہ فلان تصور کے لئے فلان قسم کا عصبی توانائی کا احساس بالکل موزوں ہے اور فلان موزوں نہیں ہے۔ برخلاف اس کے جس تصور کا تعقل واضح ہو گا وہ اسی آسانی کے ساتھ ایک صریح حرکت کا بھی باعث ہو گا جس طرح سے کہ عصبی توانائی کے احساس کا باعث ہو سکتا ہے۔ اگر احساسات اپنے اہم کی وجہ سے گمراہ ہو سکتے ہیں توئی ہر جہ کہ جتنے مدارج احساس میں کم و اہل کئے جائیں گے اتنی ہی صحت کے ساتھ عمل کریں گے۔ لہذا ہم کو محض اولیٰ وجوہ کی بنا پر عصبی توانائی کے احساس کو محض خواہ مخواہ کا بلو جھٹھنا چاہیے اور فرض کر لینا چاہیے کہ حوالی کے تصورات حرکت کافی و دانی ذہنی اشارہ ہوتے ہیں۔

اسی طرح سے چو کھ قرائن عصبی توانائی کے احساس کے خلاف میں اس لئے جو لوگ ان کے وجود کے قائل ہوں انہیں اس کو ایجابی شہادت کے ذریعہ سے ثابت کرنا چاہیے۔ شہادت بالواسطہ یا بلا واسطہ ہو سکتی ہے۔ اگر ہم تابی طور پر حوالی کے احساسات سے علیحدہ محسوس کر سکتے ہوں جن کے وجود سے کسی شخص کو انکاد نہیں ہے تو یہ شہادت بلا واسطہ اور قطعی دونوں ہوگی۔ مگر قسمتی اس قسم کی شہادت کا وجود نہیں ہے۔

عصبی توانائی کے احساس کی کوئی تاملی شہادت موجود نہیں ہے جہاں کہیں ہم اس کو تلاش کرتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم نے اس کو پایا ہے تو وہ حقیقت وہاں نہیں جو شے ملتی ہے وہ حوالی کا احساس یا تمثال ہوتی ہے۔ یہ تمثال اس احساس کی ہوتی ہے جو عصبی توانائی کے ختم ہونے کے بعد ہوتا ہے اور حرکت یا تو معروض میں ہوتی ہے یا عمل میں آ سکتی ہے۔ مثلاً بازو کے اٹھانے یا انگلی کے موڑنے کا جو تصور ہوتا ہے وہ کم و بیش اس کی واضح حس ہوتی ہے کہ اٹھے ہوئے بازو یا مڑی ہوئی انگلی سے کیسا احساس ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اور کوئی ایسا ذہنی مواد نہیں ہے جس سے اس قسم کا تصور بن سکتا ہو۔ ہم کو اپنے کانوں کی حرکت کا اس وقت تک کوئی تصور نہیں ہو سکتا جب تک ہمارے کانوں نے فی الواقع حرکت نہ کی ہو اور ایسا ہی دیگر اعضا کے متعلق ہوتا ہے۔

ہیوم کے وقت سے نفسیات میں یہ بات مشہور چلی آئی ہے کہ ہم کو صرف

اپنے ارادے کے خارجی نتائج کا علم ہوتا ہے اور اعصاب و عضلات کی مخفی مشینری کے عمل کا احساس نہیں ہوتا جن کو یہ دراصل مصروف عمل کرتا ہے۔ عصبی توانائی کے احساس کے جو لوگ قائل ہیں وہ اس کو خوشی خوشی تسلیم کر لیتے ہیں مگر اس کے نتائج کا غالباً ان کو احساس نہیں ہوتا۔ مجھے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ایک فوری نتیجہ یہ بھی ہونا چاہئے کہ احساس زیر بحث کے متعلق ہم کو شک ہو جائے۔ جو کوئی یہ کہے کہ بازو کو اٹھاتے وقت مجھے اس اصرار کا علم نہیں ہوتا کہ کتنے عضلات منقبض ہوتے ہیں اور کس ترتیب سے منقبض ہوتے ہیں اور کس شدت سے ہوتے ہیں وہ صراحتاً اپنے آپ کو حرکتی اخراج کے اعمال سے لاعلم بتاتا ہے۔ ہر عضلہ علیحدہ عصبی توانائی کا احساس نہیں رکھ سکتا۔ ونٹ جو ان مفروضہ احساسات سے مکان کی نفسی تعمیر میں اس قدر کام لیتا ہے وہ خود یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوتا ہے کہ ان میں کیفیت کے فرق نہیں ہوتے بلکہ کل عضلات میں یکساں محسوس ہوتے ہیں صرف فرق شدت کے مدارج میں ہوتا ہے۔ ذہن ان کو دبیروں کے طور پر استعمال کرتا ہے مگر یہ معلوم کرنے کے لئے نہیں کہ کونسی حرکت ہوگی بلکہ صرف یہ معلوم کرنے کے لئے یہ جو حرکت کر رہا ہے یا کرے گا وہ کس قدر قوی ہوگی۔ مگر کیا یہ ان کے وجود سے قطعاً دست کش ہونے کے مساوی نہیں ہے۔

اگر تال کے لئے کوئی بات واضح و صریح ہے تو یہ ہے کہ عضلی انقباضات کی مقدار قوت ہم پران برآئیدہ احساسات سے واضح ہو جاتی ہے جو عضلات اور ان کے روابط انفعال کے حوالی اور حلقہ سلیپہ چہرے کے عام انداز سے ہوتے ہیں اور جن کو خارجی نقطہ نظر سے منظر سے منظر سے کہا جاتا ہے۔ جب ہم انقباض کی توانائی کی ایک خاص مقدار کا خیال کرتے ہیں تو برآئیدہ احساسات کا یہ پیچیدہ مجموعہ جو ہمارے فکر کا مادہ ہوتا ہے جو حرکت کرتی ہوتی ہے اس کی صحیح قوت اور جس مزاحمت سے ہیں عہدہ برآ ہونا ہوتا ہے اس کی صحیح مقدار کی ذہنی مثال کو بالکل واضح و ممتاز کر دیتا ہے۔

متعلقہ ذرا دیر کے لئے اپنے ارادے کو کسی خاص حرکت کی طرف مبذول کرے اور معلوم کرے بذل ارادہ کس نئے پر شکل ہوتا ہے۔ کیا یہ ان مختلف احساسات کے

علاوہ کوئی شے متخی جن کا حرکت و وقوع میں آنے کے بعد باعث ہوتی۔ اگر ہم اپنے ان علامات سے قطع نظر کریں تو یہ سمجھ کر لیں کہ کوئی علامت یا اصول یا ذریعہ باقی رہ جائیگا جس کے ذریعہ سے ارادہ صحیح عملات کو مناسب شدت کے ساتھ پہنچ کرے اور غلط و نامناسب عملات کی جانب نہ بھٹک جائے۔ اگر ان مثالوں سے نتیجہ کو ملحوظ رکھ کر تو بت جائے ان جہات کی کامل ترتیب ہونے کے جن میں یہ مصروف عمل ہو سکتا ہے۔ ہم ہمارے شعور کو مطلق و کامل مثال میں چھوڑ دیتے ہو۔ اگر میں پال نہیں بلکہ پیڑ لگنے کا ارادہ کروں تو میرے نظم کی حرکت سے ذرا بھی پہلے جو خیال ہوتا ہے وہ چند اصول کا چند خاص حروف بھیجی کی آوازوں کا کاغذ پر بعض خاص شکلوں کا خیال ہوتا ہے اور ان کے علاوہ اور کسی کا نہیں ہوتا۔

اگر میں پیڑ کا نہیں بلکہ پال کے کہنے کا ارادہ کرتا ہوں تو میری گویائی کی جو شے رہبری کرتی ہے وہ میری آواز کے میرے کانوں پر مرسم ہونے اور میری زبان ہونٹوں اور حلق کے بعض احساسات کا خیال ہوتا ہے۔ یہ سب درآئندہ احساسات میں اور ان کے خیال جس سے کہ فعل کا ذہنی طور پر مکمل وضاحت کے ساتھ تعین ہوتا ہے اور خود فعل کے مابین کسی تیسرے ذہنی مظاہر کے سلسلے کی گنجائش نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان سے پہلے اس امر کا فرمان ارادہ ایک عنصر رضا یا عزیمت ضرور ہوتا ہے کہ فعل واقع ہو جائے۔ یہ اس میں شک نہیں کہ فعل کی ارادیت کی روح ہوتی ہے۔ اس فرمان پر آئندہ حل کے تفصیل کے ساتھ بحث کی جائے گی۔ یہاں اس کو بالکل نظر انداز کرتے ہیں کیونکہ یہ ایک مستقل تندر ہے جو ہمارے تمام ارادی اعمال کو یکساں متاثر کرتی ہے۔ خود اس کے اندر ان کے مابین امتیاز کرنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ کوئی شخص یہ کہے گا کہ مثلاً اگر دھنا بازو استعمال کیا جائے تو یہ اور رسم کی ہوگی اور اگر بایاں استعمال کیا جائے دوسری قسم کی ہوگی۔

پس مثال کے ذریعہ سے ہم کو یہی معلوم ہوتا ہے کہ ارادی افعال کے مقدمات میں سے حرکت کے حسی نتائج کی انتظار کی مثال اور اس کے ساتھ (کبھی کبھی) اس امر کا فرمان ہوتا ہے کہ یہ نتائج وقوع میں آجائیں۔ اس کے علاوہ

اور کسی نفسی حالت کا تامل سے پتہ نہیں چلتا۔ اس کے بعد یا اس کے ساتھ کسی ایسے احساس کا پتہ نہیں چلتا جو رازِ مذہب اخراج کے ساتھ منسلک ہو۔ فرمانِ ارادہ کے جاری ہونے سے پہلے جو دشواری کے مختلف مدارج ہوتے ہیں وہ نہایت ہی عجیبہ ہیں جس پر بعد میں گفتگو ہوگی۔

مگر پڑھنے والا ممکن ہے اب بھی اپنا سر بلائے اور یہ کہے کہ کیا واقعی ہم یہ کہتے ہو کہ میرے افعال کی قوت جو اس درجہ غایات کے مطابق ہوتی ہے وہ بھی تو انسانی کے اخراج سے متعلق نہیں ہے۔ دیکھو ایک طرف تو توب کا گولہ پڑا ہے اور دوسری طرح لگتے سا کس رکھا ہے۔ میں دونوں کو آن واحد میں میز پر سے اٹھانا ہوں اور گولہ اس بنا پر اٹھنے سے انکار نہیں کروں گا کہ ہاتھ میں عصبی توانائی کم ہے اور بکس اس بنا پر ہوا میں اچھل نہیں پڑتا کہ یہ ضرورت سے زیادہ ہے۔ کیا دونوں صورتوں میں حرکت کے مختلف حسی نتیجوں کے استحضارات اس قدر لطیف امتیاز کے ساتھ ذہن پر سایہ افکن ہوتے ہیں۔ یا ذہن میں یہ ہیں تو بھی کیا یہ بات باور آسکتی ہے کہ یہ بلا کسی مدد کے غیر شعوری حرکی مرکزوں کے ہیجان کے اپنی غرض کے مطابق اس قدر باریک پیمانے قائم کر دیتے ہیں۔ یہی ہی ہیں ان دونوں اعتراضوں کا جواب دینا ہوں۔ حسی اثرات اس سے بھی ہیں زیادہ لطیف۔ امتیازات کے ساتھ ذہن کو متاثر کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ صورت نہ ہوتی تو بلا ہر ہلکے نفیس کو اگر کوئی ریت سے بھردے یا توب کے گولہ کے بجائے لکڑی کے گولے کو زنگ کر کہدے تو ان کے اٹھاتے وقت ہم کو حیرت کیوں ہو۔ حیرت ہم کو ایسی ہی حس کے ہونے سے ہو سکتی ہے جو متوقعہ حس سے مختلف ہوتی ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ جب ہم انشا سے اچھی طرح سے واقف ہوتے ہیں تو متوقعہ وزن سے اگر خفیف ترین فرق بھی ہوتا ہے تو ہم کو متحیر کرتا اور ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتا ہے۔ غیر معلوم اشیاء کے متعلق یہ ہے کہ ہم ان کی شکل سے ان کے وزن کی توقع کرتے ہیں۔ اس حس کی توقع کے مطابق ہاتھ طاقت صرف کرتا ہے اور بلکہ ہم شروع میں کم ہی طاقت صرف کرتے ہیں۔ ایک لمحہ کے اندر ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ آیا جو طاقت ہم نے صرف کی وہ ضرورت سے کم ہے ہم کو زیادہ

وزن کی توقع ہوتی ہے۔ یعنی ایک لمحہ کے اندر ہم دانت اور سینے کے دبائے کمر کو سخت رکھنے اور بازو سے شدید زور صرف کرنے کا خیال کرتے ہیں۔ خبیال کے ساتھ ہی یہ باتیں عمل میں آ جاتی ہیں اور ان کے ساتھ ہی ہمارا وزن ہوا میں بلند ہوتا ہے۔ بدن ہارٹ نے معمولی اختیاری طور پر یہ ثابت کیا ہے کہ جب ہمارا ارادہ انفعالی حالت میں ہوتا ہے اور ہمارے ہاتھ پاؤں براہ راست مقامی طور پر برقی لہروں کے سے منقبض ہوتے ہیں اس وقت بھی مقدار صحت کا جو ہم کو اندازہ ہوتا ہے اس کے اندر بھی امتیاز کے ایسے ہی لطیف مدارج ہوتے ہیں جیسے ہمارے ارادہ خود ان کے پہنچ کرنے میں ہوتے ہیں۔ ان مشاہدات کا فیر میر نے اعادہ کر کے تصدیق کی ہے۔ ان کے اندر کوئی بہت زیادہ صحت کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔ اور کسی طرف سے بھی ان کو ضرورت سے زیادہ اہمیت نہ دینی چاہئے۔ مگر کم از کم ان سے یہ توفی ہر وقت ملے کہ برابندہ کل کے شعور کا اگر وجود بھی ہو تو اس سے ہمارے ادراک کی امتیازی قوت کچھ زیادہ نہ ہو جائے گی۔

چونکہ عصبی توانائی کے احساسات کی تائید میں کوئی بلا واسطہ شہادت موجود نہیں اب دیکھنا چاہئے کہ کوئی بالواسطہ یا قرآینی شہادت مل جائے۔ اس قسم کی شہادت بہت کچھ پیش کی جاتی ہے۔ مگر جب اس پر ناقذانہ نظر ڈالی جاتی ہے تو سب کی سب ناکارہ ثابت ہوتی ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ یہ ہے کیا؟ ونٹ صاحب کہتے ہیں کہ اگر ہمارے حرکی احساسات درآئندہ قسم کے ہوتے۔

”تو یہ توقع ہونی چاہئے تھی کہ داخلی یا خارجی کام کی مقدار جو حقیقت انقباض کی حالت میں انجام پاتی ہے اس کو کم و زیادہ ہونا چاہئے تھا۔ مگر واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ حرکی حس کی قوت حرکی تسویق کی قوت کے بالکل متناسب ہونی ہے جو مرکز عصب سے روانہ ہو کر حرکی اعصاب کو پہنچا کرتی ہے۔ یہ بات الہا کے ان مشاہدات سے ثابت کی جاسکتی ہے جن میں مرض کی وجہ سے عضلی اثر میں تغیر ہو جاتا ہے۔ ایک مریض جس کا بازو یا ٹانگ نیم مغلوح ہو

جس کی وجہ سے وہ اس کو بہت کوشش سے حرکت دے سکتا ہو اس کو اس سعی کا واضح احساس ہوتا ہے۔ اس کو یہ پہلے کی نسبت وزنی معلوم ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کو سیسا پلا دیا گیا ہو۔ لہذا اس کو پہلے کی نسبت زیادہ کام انجام دینے کی جس ہوتی ہے۔ حالانکہ جو کام ہوتا ہے وہ معمولی یا اس سے بھی کم ہوتا ہے۔ اس نتیجہ تک پہنچنے کے لئے بھی اس کو پہلے سے زیادہ طاقت صرف کرنے اور پہلے سے زیادہ تسویق کی ضرورت ہوتی ہے۔

کامل فالج میں بھی مریض کو ہاتھ پاؤں کے حرکت دینے کی انتہائی کوشش صرف کرنے کا احساس ہوتا ہے مگر اس میں حرکت نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ کسی قسم کے درامندہ عضلی یا دیگر احساس نہیں ہو سکتے۔ مگر ڈاکٹر فیئر ہاپن کتاب وظائف و ماخ میں اس استدلال کی نہایت آسانی کے ساتھ تردید کر دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔

”اس قسم کی توجیہ (جیسی کہ ونٹ کی ہے) اختیار کرنے سے قبل حرکات کو قطعی طور پر خارج کر دینا ضروری ہے۔ دیکھنے کے لائق بات یہ ہے کہ اگر خیم معلوم مریض اپنے فالج زدہ حصہ کو حرکت نہیں دے سکتا اگرچہ اس کو بہت شدید کوشش کرنے کا شعور ہوتا ہے لیکن وہ کسی نہ کسی قسم کی شدید عضلی کوشش کرتا ہوا یا جاتا ہے۔ ولین نے اس واقعہ کی طرف توجہ دلائی ہے اور ہیں نے اس کی بار بال تصدیق کی ہے کہ جب نیم فالج زدہ مریض سے فالج زدہ مٹھی کو بند کرنے کے لئے کہا جاتا ہے تو مٹھی بند کرنے کی کوشش میں وہ بغیر محسوس کے متدرست مٹھی کو بند کر دیتا ہے۔ یہ حسیہ کی اس قدر قوت کو نظر انداز کر دینا بالکل ناممکن ہے۔ اگر اس کا لحاظ نہ کیا جائے گا تو احساس سعی کی علت کے متعلق بہت غلط نتائج برآمد ہونے کا امکان ہے۔ عضلی انقباض اور متلازم مرکزی ارتسامات کے واقعہ میں اگر چھل ایسا تو نہیں ہوتا جیسی کہ خواہش کی جاتی ہے شعور سعی کے شرط موجود ہوتے ہیں حالانکہ ہم اس کو مرکزی ہیجان یا براہیندہ یونج پر مبنی ماننے پر مجبور نہیں ہوتے۔

”مگر ایک سیدہ اساسا اختیار کر سکتے ہیں جس سے احساس سعی کی تسبیغی کوشش طور پر توجیہ ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اس حالت میں بھی جہاں کہ دوسری طرف کے غیر شعوری انقباضات بھی خارج ہو جاتے ہیں جیسا کہ آدھے جسم کے فالج میں

ہوتا ہے۔“

اگر متعلم اپنے اپنے بازو اس طرح پھیلائے اور اپنی انگشت شہادت کو اس طرح رکھے کہ گویا پستول کی بلبلی دوبارہ ہائے تو اس صورت میں واقعاً انگلی کو حرکت دئے بغیر اور محض خود کو یہ یقین دلا کر کہ میں پستول کی بلبلی کو دوبارہ ہا ہوں تو انانی کے صرف ہونے کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ پس یہ ایک بالکل صریح واقعہ ہے جس میں توانائی کا شعور ہاتھ کے انقباض کے بغیر ہوتا ہے اور کسی قسم کا جسمانی و باؤ بھی محسوس نہیں ہوتا۔ اگر متعلم اس اعتبار کو دوبارہ کرے اور اپنے منہ کی حالت پر غور کرے تو اس کو یہ معلوم ہو گا کہ شعور سعی کے ساتھ اس کے سینے کے عضلات بھی تنے ہوئے ہیں اور جس قدر توانائی صرف اس کو محسوس ہوتی ہے اس کے اعتبار سے اس کا مطلقہ بھی بند ہوتا ہے اور نفسی آلات عملی طور پر منقبض ہوتے ہیں۔ فرض کرو وہ اپنی انگلی پہلے کی طرح سے رکھتا ہے گویا سانس لیتا رہتا ہے۔ اس حالت میں وہ دیکھے گا کہ کتنا ہی وہ اپنی توجہ انگلی کی طرف رکھے، مگر اس وقت تک اس کو شعور سعی کا شائبہ تک محسوس نہ ہو گا جب تک وہ انگلی کو فی الواقع حرکت نہ دے گا اور اس وقت یہ بنیادی طور پر عضلہ زیر عمل سے منسوب ہوتا ہے۔ جب یہ اہم اور ہمیشہ موجود رہنے والا نفسی عامل حسب عادت موجود ہوتا ہے (اور جو نظر انداز ہو گیا تھا اسی وقت شعور سعی براۓ مندرجہ متوجہ سے کسی قابل قبول حد تک منسوب ہوتا ہے۔ نفسی عضلات کے انقباض میں مرکزی ارتسامات کی ضروری تشریط ہوتی ہیں اور یہ عام سٹی کی جس کے پیدا کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ جب یہ عملی کوششیں روک لی جاتی ہیں تو کبھی کبھی قسم کی سعی کا شعور نہیں ہوتا سوائے اس کے جو کہ ان عضلات کے مقامی انقباض سے ہو، جن کی طرف توجہ ہوتی ہے یا دوسرے ایسے عضلات سے ہو جو اس کوشش میں غیر شعوری طور پر عمل کرنے لگیں۔“

”مجھے احساس سعی کا ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملا جس کی مذکورہ طریقوں میں سے کسی ایک طریق پر توجہ نہ ہو جاتی ہو۔ جملہ مشابہ میں شعور سعی عملی انقباض کے اصل واقعہ سے پیدا ہوتا ہے اس امر کے ثابت کرنے کی میں کوشش کر رہی چکا ہوں کہ یہ مرکزی ارتسامات پر مبنی ہوتے ہیں جو فعل انقباض سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب مرکزی ارتسامات کے راستے یا

ان کے دماغی مرکز مضاعف ہو جاتے ہیں تو عضلی حس کا شائبہ تک باقی نہیں رہتا۔ یہ امر کہ جو ارتسامات عضلی انقباض سے پیدا ہوتے ہیں ان کے محسوس کرنے کے لئے مرکز کے اندر ان سے مختلف اعضا ہوتے ہیں جو حرکی تسوینی کو باہر کی طرف بھیجتے ہیں ثنائیت ہی ہو چکا ہے۔ مگر جب ونٹ استدلال میں یہ کہتا ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں حس ہمیشہ عضلی انقباض کے ساتھ ساتھ رہے گی۔ تو وہ نفسی عضلات کے متوجہ ہونے کے اہم واقعہ کو نظر انداز کر دیتا ہے جو احساس سعی کے مختلف مدارج کی بنیاد ہے۔

غیر یہ کہ اس تقریر پر عین کسی قسم کا اضافہ نہیں کرنا چاہئے جس شخص کا جی چاہے ان کی تصدیق کرے۔ ان سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ عضلی جہد کا شعور کہیں نہ نہیں حرکت کے عمل میں آئے بغیر ناممکن ہوتا ہے اس لئے یہ دلی نہیں بلکہ خارجی حس ہونی چاہئے یعنی یہ حرکت کا مقصد نہیں بلکہ اس کا نتیجہ ہونا چاہئے۔ لہذا عضلی سعی کی اس مقدار کا تصور جو کسی حرکت کے عمل میں ہونے کے لئے ضروری ہوتی ہے وہ حرکت کے حسی نتائج کی انتظار کی مثال کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ پس بالواسطہ شہادت اب جسم سے تول نہیں سکتی۔ اب عصبی توانائی کے احساس کے لئے قرآنی شہادت کی کہاں جستجو کریں۔ یہ جگہ عضلات چشم کے علاوہ اور کہاں ہو سکتی ہے جہاں یہ نوک کو بالکل اٹل سمجھتی ہے۔ مگر یہ قلعہ بھی مسمار ہو جائے گا اور خفیف ترین گولہ باری سے مسمار ہو جائے گا۔ ذرا ان اصول کی طرف توجہ نہ کو منتقل کر دو جو ہم نے بصری گیمیر اور اشیا میں حرکت کا وہم ہونے کے متعلق قائم کئے تھے۔

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی شے جو حرکت کرتی ہے اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) جب مثال نمکیہ کے سامنے حرکت کرتی ہے اور ہم کو یقین ہوتا ہے کہ آنکھ متحرک نہیں ہے۔

(۲) جب اس کی مثال آنکھ کے سامنے ساکن ہوتی ہے اور ہم کو یقین ہوتا ہے کہ آنکھ متحرک ہے۔ اس حالت میں ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہماری آنکھ متحرک شے کے پیچھے چل رہی ہے۔

ان صورتوں میں کسی صورت میں آنکھ کی حالت کے متعلق غلط رائے سے بصری گھمبیر پیدا ہو جائے گی۔

اگر پہلی صورت میں ہمیں یہ خیال ہو کہ ہماری آنکھ ساکن ہے حالانکہ یہ متحرک ہو تو ہمیں بے تنال کی حرکت کی حس ہوتی ہے جس کو ہم شے کی حقیقی خارجی حرکت پر مبنی سمجھتے ہیں۔ بہتے ہوئے پانی یا ریل کی گھڑکی میں باہر کی طرف دیکھنے کے بعد یا ایٹری کے بل گھومنے کے بعد جو جھکا جاتا ہے اس میں یہ کیفیت ہوتی ہے۔ بغیر اس کے کہ ہم آنکھوں کو حرکت دینے کا ارادہ کریں وہ خود بخود چند گردشیں کر جاتی ہیں اور گردشیں ان گردشوں کے سلسلے میں ہوتی ہیں جن پر پہلے اشتیاق کو سامنے رکھنے کے لئے مجبور تھی۔ اگر تینوں ہمارے سامنے سے واہنی طرف گزر رہی تھیں تو جب آنکھوں کو ساکن چیزوں کی طرف متغلف کریں گے تو اس وقت بھی یہ آہستہ آہستہ اپنی طرف حرکت کرتی رہیں گی۔ اس حالت میں فکری تنال ان پر سے اس طرح حرکت کرے گی جیسے ایک شے بائیں طرف حرکت کرتی ہو۔ اس وقت ہم اس کو ارادی طور پر سرعت کے ساتھ آنکھ کو بائیں جانب گردش دیکھ دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں اور غیر ارادی تسویقی آنکھوں کو پھر واہنی طرف گردش دیتی ہے جس سے ظاہری حرکت جاری رہتی ہے اس طرح سے یہ کھیل جاری رہتا ہے (دیکھو صفحہ ۸۹-۹۱) اگر دوسری صورت میں ہم اپنی آنکھوں کو متحرک خیال کریں حالانکہ وہ ساکن ہوں تو ہم کو یہ خیال ہوگا کہ ہماری آنکھیں ایک متحرک شے کے پیچھے چل رہی ہیں، اگرچہ واقعہ یہ ہوگا کہ وہ ایک ساکن شے پر جمی ہوں گی۔ اس قسم کے دھوکے آنکھ کے خاص عضلات کے اچانک کامل طور پر مغلوج ہو جانے سے ہوتے ہیں اور واقعی ہیجان کے حامی اس کو فیصلہ کن اختیار خیال کرتے ہیں۔ مہلکہ ہولناک لکھتا ہے۔

جب واہنی آنکھ کا خارجی عضلہ یا اس کا عصب مغلوج ہو جاتا ہے تو آنکھ واہنی سمت گھومنے سے قاصر ہو جاتی ہے۔ جب تک مریض اس کو صرف نفی جانب گردش دیتا ہے تو یہ باقاعدہ حرکتیں کرتی ہے اور وہ ساحت نظر میں اشیاء کے وضع و مقام کا صحیح طور پر ادراک کرتا ہے۔ لیکن جو نفی اس کو باہر کی طرف یعنی واہنی جانب گردش دینے کی کوشش کرتا ہے تو اس کے ارادے کی تعمیل نہیں کرتی۔

گردش کی ضرورت ہو تو اس کو عمل میں لاتے وقت مریض کو یہ احساس ہوگا کہ میں نے آنکھ کو صرف ۲۰ درجہ گردش نہیں دی بلکہ اس کو جہاں تک میں گردش دے سکتا تھا وہاں تک گردش دیدی ہے کیونکہ اس کو نظر کے سامنے لانے کے لئے توانائی کی جو تسلیاتی ہوتی ہے وہ بالکل ایک شعوری فعل ہوتا ہے۔ اور مفلوج عضلہ کی کمزور حالت انقباض فی الحال شعور سے خارج ہوتی ہے۔ فان اگر یہ نے کسی حائے کے ذریعہ سے مقابلیت کی جو پہچان بتاتی ہے اس سے وہ غلطی واضح ہو جاتی ہے جس میں اس وقت مریض مبتلا ہوتا ہے۔ اگر ہم اسے اس امر کی ہدایت کریں کہ اسی ہاتھ کی انگشت شہادت سے اس شے کو تیزی کے ساتھ چھوئے تو جس خط میں اس کی انگلی حرکت کرے گی وہ نظر کے ۲۰ درجہ کے مطابق نہ ہوگا بلکہ نظر کے انتہائی خارجی خط کے مطابق ہوگا۔ جس سنگ تراش کی بائیں آنکھ کا خارجی عضلہ مفلوج ہو گیا ہو اس کا منٹوڑا چپڑی نہیں بلکہ ہاتھ پر پڑے گا یہاں تک کہ اس کے تجربے سے عقل آجائے گی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اندازہ جہت صرف عضلہ کے انتہائی پہچان پر ہوتا ہے اور اسی وقت وہ شے نظر آتی ہے۔ کل برائیدہ احساسات بعینہ ویسے ہی ہونے چاہیں جیسے آنکھ اور فیصلہ کی صحت کی حالت میں ہوتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں ڈبیلہ ۲۰ درجہ ہی گردش کرتا ہے بمثال بھی دونوں صورتوں میں شبکیہ کے ایک ہی حصہ پڑتا ہے۔ ڈبیلوں کے دباؤ اور جلد اور انطفاقی آلات کے تناؤ دونوں صورتوں میں ایک ہوتے ہیں۔ صرف ایک ہی احساس ہوتا ہے جس میں تضاد واقع ہو سکتا ہے اور جس میں ہم غلطی میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ یہ احساس اس سہی کا ہونا چاہئے جو ارادہ کرتا ہے جو ایک صورت میں معمولی اور دوسری صورت میں شدید ہوتی ہے کہ دونوں صورتوں میں خالص درآئندہ احساس ہوتا ہے۔

یہ استدلال اگرچہ بظاہر خوشنما اور واضح ہے مگر دراصل یہ برائیدہ معطیات کی ناقص فہرست پر مبنی ہے۔ سب معنفوں نے یہ امر نظر انداز کر دیا ہے۔

کہ جو کچھ دوسری آنکھ میں ہوتا ہے اس پر بھی غور کرنا چاہیے۔ اختیارات کے دوران میں اس کو بند رکھا جاتا ہے تاکہ دوسرے تمثال اور دوسری قسم کی عیب دگیاں واقع نہ ہوں۔ لیکن اگر ان حالات میں اس کی حالت کا امتحان کیا جائے تو اس میں ایسے تغیرات پائے جائیں گے جن کا انجام شدید برآمدہ احساسات میں ہونا لازمی ہوتا ہے۔ اور جب ان احساسات کا لحاظ کیا جاتا ہے تو وہ تنہا مندرجہ جواہل علم ان احساسات کا لحاظ کئے بغیر اخذ کرتے ہیں بالکل ہو جائیں اس کی میں اب ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

پہلے کامل فالج کا واقعہ لیا اور فرض کر دیا کہ وہ اپنی آنکھ بند ہے۔ فرض کر دیا کہ مرین اس کو گردش دیکھا جیسا کہ وہ دیکھنا چاہتا ہے جو ساحت نظر کے دائرہ جانب سرے پر واقع ہے۔ بقول ہمہ تنگ دونوں آنکھیں توانائی کے ایک مشترکہ محل سے دائرہ جانب حرکت کرتی ہیں۔ مگر دائرہ جانب آنکھ مغلوب ہونے کی وجہ سے راستہ میں رک جاتی ہے اور شے ہمنوز نقطہ ارتکاز سے بہت دور ہوتی ہے اور بائیں آنکھ جو تندرست ہوتی ہے ڈھکے ہونے کے باوجود دائرہ جانب گردش کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ دائرہ سمت کی انتہا ہو جاتی ہے۔ اب اگر کوئی دیکھنے والا دونوں آنکھوں کو دیکھنے تو اس کو دائرہ جانب آنکھ جھینگی معلوم ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ سرے کی جانب مسلسل گردش ڈھیلے میں دائرہ جانب حرکت کرنے کا داخلی احساس پیدا کرتی ہے جو ایک لمحہ کے لئے پہلی ہوئی بیمار آنکھ کے مرکزی احساس پر غلبہ پالتا ہے۔ مرین کو اپنے بائیں ڈھیلے سے یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ ایسی شے کا تعاقب کر رہا ہے۔ جس تک وہ اپنی دائرہ جانب جھینگی سے نہیں پہنچ سکتا۔ بصری دوران کی تمام شرائط موجود ہوتی ہیں۔ یعنی تمثال جھینگی پر ساکن ہوتی ہے اور اس امر کا غلط یقین ہوتا ہے کہ آنکھیں حرکت کر رہی ہیں۔

اس اعتراض پر کہ بائیں ڈھیلے کے احساس کو اس امر کا یقین پیدا نہیں کرنا چاہیے کہ دائرہ جانب آنکھ حرکت کر رہی ہے ایک لمحے کے بعد بحث کی جائیگی۔ فی الحال جزوی فالج پر بحث کرتے ہیں جس کے ساتھ تغیر ساحت کا بھی دھوکہ ہوتا ہے۔

بیاں داسنی آنکھ شے کے اوپر مرکز ہو جانے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ لیکن بائیں آنکھ کے مشاہدے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں داخلی طور پر اسی طرح سے کبھی پیدا ہو جاتی ہے جیسی کہ پہلی صورت میں۔ مریض کی انگلی شے کی طرف اشارہ کرتے وقت جو جہت اختیار کرتی ہے وہ اسی ہتھکی اور ڈھکی ہوئی آنکھ کی جہت ہوتی ہے۔ چنانچہ زرینی کہتا ہے اگرچہ وہ خود اپنے مشاہدے کی اصل اہمیت کے سمجھنے سے قاصر ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو آنکھ شانوی طور پر منحرف ہوتی ہے (یعنی بائیں) اس کے خط نظر کی جہت اور جس انگلی سے اشارہ کیا جاتا ہے اس کے خط کی جہت میں جو مطابقت ہے اس کی طرف کافی توجہ نہیں کی گئی ہے۔

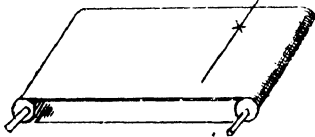
مختصر یہ کہ اگر ہم یہ فرض کر سکیں کہ بائیں ڈھیلے کی گردش کا ایک خاص درجہ مریض کو ایسی شے کے وضع و مقام کا پتہ دے سکتا ہے جس کی تمثال صرف داسنی ہتھکیہ پر پڑتی ہو تو تغیر کی پوری طرح سے توجہ ہو جاتی ہے۔ تو کیا ہم ایک آنکھ کے احساس کو دوسری آنکھ کا احساس خیال کر سکتے ہیں۔ ایسا یقیناً ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ڈانڈرس اور اڈموک کی تعلیمات ہی سے نہیں بلکہ ہیزنگ کے نفس بصری اعتبارات سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ دونوں آنکھوں کے لئے آلات ہیجان ایک ہی ہیں۔ اور یہ ایک ہی عضو کے طور پر کام کرتے ہیں۔ یہ بقول ہیزنگ دو ہمزی آنکھ یا بقول ہیلیم ہولڈر چشم سانی کلوپ کی طرح سے ہوتے ہیں۔ اس دو ہرے عضو کے شبکی احساسات جو ایک ہیجان کی بنا پر ہوتے ہیں غیر ممیز ہوتے ہیں اور یہ پتہ نہیں چلتا کہ آیا یہ بائیں آنکھ کے ہیں یا داسنی آنکھ کے ہیں۔ ہم ان سے صرف یہ معلوم کرنے کا کام لیتے ہیں کہ شے کہاں ہے۔ یکا یک یہ بنانے کے لئے کہ کس شبکیہ پر تمثال واقع ہوتا ہے طویل نشی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح سے مختلف حس جو ڈھیلوں کے مقام کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہیں وہ شخص اشیا کی علامات کے طور پر استعمال ہوتی ہیں۔ جس شے کی طرف براہ راست نظر جمی ہے اس کی تمثال کا مقام عموماً وہ ہوتا ہے جہاں دونوں آنکھوں کی نظر ایک دوسرے کو قطع کرتی ہے مگر اس کے ساتھ ہم کو اس امر کا کوئی شعور نہیں ہوتا کہ ایک آنکھ کے خط نظر کام کر دوسری آنکھ کے خط نظر کے مرکز سے مختلف ہے۔ ہم کو صرف ڈھیلوں میں ایک طرح کا دباؤ محسوس ہوتا ہے اور

اس کے ساتھ یہ اور اک ہوتا ہے سامنے یا داہنے کو یا بائیں جانب اتنے فاصلہ پر وہ شے ہے جس کو ہم دیکھ رہے ہیں۔ اس طرح ایک آنکھ میں جو عضلی عمل ہوتا ہے اس کے دوسری آنکھ کے شکل عمل کے ساتھ ترکیب پا جانے کا امکان ہوتا ہے اسی سے اور انکی نتیجہ مرتب ہوتا ہے کیونکہ ایک آنکھ کے اندر عملوں میں اس قسم کی ترکیب کا قوی امکان ہوتا ہے۔

عصبی توانائی کے احساسات کے موجود ہونے کی ایک واقعی شہادت پروفیسر مارخ نے بیان کی ہے۔

”اگر ہم ایک پل پر کھڑے ہوں اور نیچے بہتے ہوئے پانی پر نظر کریں تو معمولاً ہم خود کو ساکن اور پانی کو رواں محسوس کرتے ہیں۔ لیکن اگر پانی کی طرف دیر تک دیکھتے رہیں تو ایسا محسوس ہو گا کہ پل اور دیکھنے والا اور گردش کی چیزیں سب کی سب جس سمت میں پانی رواں ہے اس کی مخالف سمت حرکت کر رہی ہیں اور پانی ساکن ہے۔ اشیاء کی اضافی حرکت دونوں صورتوں میں تقریباً ایک ہی ہے۔ اس لئے اس امر کی کوئی کافی عضویاتی وجہ ہونی چاہئے کہ ان میں سے کبھی ایک اور کبھی دوسری شے متحرک معلوم ہوتی ہے۔ اس صورت کی آسانی کے ساتھ تحقیق کرنے کے لئے میں نے ایک آلہ تیار کیا جس کی تصویر شکل نمبر ۶ ہے۔ ایک بھول وار کرچ و وڈنڈوں پر انفا پھیلائی گئی۔ (ہر ایک وڈنڈا ویدیر لمبا تھا اور ان کے مابین تین فٹ کا فاصلہ تھا۔ ان وڈنڈوں کو ایک پرزے کی مدد سے یکساں حرکت کی حالت میں رکھا گیا۔ کرچ کے عرض میں اس سے کوئی سیڑھی میٹر اوپر ایک سی پھیلائی گئی جس میں مقام لا پر ایک گرہ ہے جس پر مشاہدہ کرنے والے کو نظر جانی جوتی ہے۔ اگر مشاہدہ کرنے والا اپنی نظر کرچ کے بھولوں پر رکھتا ہے تو وہ اس کو متحرک اور خود کو اور گردش کی چیزوں کو ساکن محسوس کرتا ہے۔ لیکن اگر وہ اپنی نظر گرہ پر رکھتا ہے تو ایسا محسوس کرتا ہے کہ گویا کل کمرہ بھولوں کی مخالف سمت میں حرکت کر رہا ہے اور یہ ساکن ہیں۔ دیکھنے کے انداز میں یہ تغیر مشاہدہ کرنے والے کے آبی میلان کے اعتبار سے کم و بیش مدت میں ہوتا ہے۔ مگر عموماً صرف چند سیکنڈ میں ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص اس کو اچھی طرح

سے توجہ لے تو جب جی چاہے احساس کو بدل سکتا ہے۔ ہر بار جب وہ کریم پر نظر کرے گا تو خود کو ساکن محسوس کرے گا۔ اور جب گرہ کی طرف متوجہ ہو گا یا کریم کی طرف سے توجہ کو علیحدہ کر لے گا جس سے پھول و مہند لے ہو جائیں گے وہ خود کو متحرک محسوس کرنے لگے گا۔



توجہ ۸۶

پر و غیر ماخ اس منظر کی توجہ اس طرح سے کرتے ہیں۔

”یہ ایک مصروف بات ہے کہ متحرک چیزیں آنکھوں میں ایک خاص قسم

کا حرکتی پیمانہ پیدا کرتی ہیں۔ یہ ہماری توجہ اور نظر کو اپنی جانب منطوف کرتی ہیں۔ اگر نظر فی الحقیقت ان کا تقاب کرتی ہے تو ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ حرکت میں ہیں۔ لیکن اگر آنکھیں متحرک اشیاء کا ساتھ دینے کے بجائے کمال سکون کے عالم میں رہتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ حرکت کا مسلسل پیچ جو ان کو ہوتا ہے اس کو توانائی کی اسی قدر مسلسل موج حرکتی آلات کی جانب رواں ہو کر کالعدم کر دیتی ہے۔ اگر جس نقطہ کی طرف نظر کمال طور پر جمی ہو وہ خود دوسری سمت میں حرکت کر رہا ہو تو یہی ہوتا ہے جب یہ ہو جاتا ہے تو جن بے حرکت چیزوں کی طرف نظر کی جاتی ہے ان کا متحرک محسوس ہونا لازمی ہے۔

اس طرح سے گرہ رستی ہم خود اور ہمارے گرد و پیش کی تمام چیزیں بقول ماخ متحرک معلوم ہوتی ہیں کیونکہ ہم ہمہ اہم اپنے ڈھیلوں کو اس کشش کا مقابلہ کرنے کے لئے جو ان پر کریم کے پھولوں یا بہتی ہوئی موجوں سے ہوتی ہے نتیجہ کرتے رہتے ہیں۔ میں نے اس مشاہدہ کو خود کئی بار کیا ہے مگر وہ دھوکا جیسے ماخ بیان کرتا ہے، کمال طور پر کبھی نہیں ہوا۔ مجھے پل کے اور خود اپنے جسم کے متحرک ہونے کی تو حس ہوئی مگر دریا کمال طور پر ساکن کبھی محسوس نہیں ہوا۔ اس وقت سہی یہ ایک سمت میں حرکت کرتا ہو معلوم ہوتا ہے اور خود میں دوسری طرف۔ مگر خواہ دھوکا ناقص ہو یا مکمل مگر مجھے ماخ کی توجہ سے مختلف ایک توجہ زیادہ قرین عقل معلوم ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب ہماری توجہ کمال طور پر متحرک کریم پر مبذول ہوتی ہے تو

دھوکہ ختم ہو جاتا ہے اور ہم اس کی اصلی حالت کا ادراک کرتے ہیں۔ اور اس کے برعکس جب ہم کو کچھ ایک لمبہ طور پر متحرک پائیں معلوم ہوتی ہے اور اسی شے کے پیچھے ہوتی ہے جس پر ہم براہ راست اپنی توجہ مبذول کرتے ہیں اور جس کے مقام میں ہمارے جسم کے اعتبار سے کوئی چیز نہیں ہوتا تو چھو کہ پھر شروع ہو جاتا ہے۔ مگر یہ شعور کچھ اس قسم کا ہے جیسا کہ ہم کو اس وقت ہوتا ہے جب ہم خود گاڑی گھوڑے یا کشتی پر سوار ہوتے ہیں۔ جیسے ہم اور ہماری متعلق چیزیں ایک طرف کو جاتی ہیں کل پائیں دوسری طرف کو جاتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ لہذا مجھے تو یہ فیسیراخ کا دھوکہ بالکل ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ریل کے اسٹیشن کا وہ دھوکہ جو صفحہ ۹۰ پر بیان کیا جا چکا ہے۔ دوسری ٹرین حرکت کرتی ہے مگر اس سے ہمیں ہوتا ہے کہ جس ٹرین میں ہم بیٹھے ہیں وہ حرکت کر رہی ہے اور وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہمارا کل پائیں دوسری ٹرین کا بن جاتا ہے جو کھڑکیوں میں سے نظر آتی ہے اس کی حرکت سے کل پائیں متحرک معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی جب ہم خود کو متحرک محسوس کرتے ہیں تو پانی یا کچھ ہمارا پائیں بن جاتا ہے تنگی جو اضافی حرکت محسوس کرتی ہے وہ اس کے ایک جزو سے منسوب ہو جاتی ہے جس کو ہم ایک مستقل شے کی حیثیت سے زیادہ اور زائد شے کی حیثیت سے کم خیال کرتے ہیں۔ یہ وہ گڑبگڑ ہوتی ہے جو کچھ کیے اوپر ہوتی ہے یا وہ پل ہو سکتا ہے جو ہمارے قدموں کے نیچے ہوتا ہے۔ اسی قسم کے تغیرات چاند اور بادلوں کی ظاہری حرکت میں اسی طرح توجہ کے متغیر کرنے سے ہو سکتے ہیں جن میں سے چاند چمکتا ہوا نظر آتا ہے۔ لیکن ہمارے عقل میں یہ تبدیلیاں جس کے بصری ساحت کا ایک حصہ سکونی شے ہوتی ہے جو پائیں کو جدا کرتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے احساسات توانائی سے کوئی تعلق نہیں رکھتیں۔ لہذا میں فیسیراخ کے مشابہ سے کو احساس توانائی کے موجود ہونے کا ثبوت نہیں سمجھ سکتا۔

اسی طرح سے نامی شہادت کی طرح احساس توانائی کی واقعاتی شہادت بھی بریک زنا بت ہوتی ہے یہی نہیں جن اختبارات کے ذریعہ سے اس کو ثابت کیا جاتا ہے انھیں کے ذریعہ سے ہم اس کی مخالفت بھی کر سکتے ہیں، بلکہ

ہم ایسے اعتبارات بھی کر سکتے ہیں جن سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ جو شخص اپنے ہاتھ کو ارادی طور پر حرکت دیتا ہے، بہر حال اس کے لئے اس کے اندر توانائی و ہیجان تو لانا ہو گا۔ اور اگر وہ اس توانائی کو محسوس کرتا ہے تو اس کو اس احساس کے ذریعہ سے اس امر کی تصدیق کے قابل ہونا چاہئے کہ ہاتھ کیا کرنے والا ہے اگرچہ خود یہ ہاتھ بے حس ہو۔ لیکن اگر ہاتھ کلیئہ بے حس ہو تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مریض کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ یہ اپنے انقباض سے کتنا کام انجام دیتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر اس کو توانائی کی اس مقدار کا کوئی ادراک نہیں ہوتا جس کو وہ صرف کرتا ہے۔ گیلے اور میریل صاحبان نے ایک مریض کا امتحان کیا تھا اس کے حال سے یہ بات نہایت خوبی کے ساتھ ثابت ہوتی ہے۔ اس کے کل بازو اور اس کا دھڑ ناف تک بالکل بے حس تھا۔ مگر اس کے بازو مفلوج نہ تھے۔

”ہم پتھر کی تین بوتلیں لیتے ہیں جن میں سے دو خالی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا وزن ۲۵ گرام ہے۔ اور تیسری میں پارہ بھرا ہوا ہے اور اس کا وزن ۵۰ گرام ہے۔ ہم ل سے کہتے ہیں کہ ان تینوں بوتلوں کو ہاتھ میں لیکر بتائے کہ کونسی بے زیادہ وزنی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے تو ان تینوں کے وزن میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا۔ چند روز کا وقفہ دے کر ہم نے دو طرح کے اعتبارات کیے اور ہر طرح میں چھ چھ اعتبارات تھے نتیجہ ہمیشہ ایک نکلا۔ اس کے کہنے کی تو ضرورت ہی نہیں ہے کہ اعتبارات اس طرح سے ترتیب دے گئے تھے کہ اس میں سماعت یا بصارت کے ذریعہ سے کسی فہم کا علم نہیں ہو سکتا۔ اس نے پارے والی بوتل کو ہاتھ میں لے کر یہ بھی کہا کہ مجھے تو اس میں کوئی وزن معلوم نہیں ہوتا۔ ہم نے اس کی آنکھوں پر پٹی باندھ کر اس کے ہاتھ میں لاکھ کا ٹکڑا ایک سخت کڑی کا ٹکڑا اور بڑی ایک موٹی ٹنگلی اخبار جس کو ٹولائیڈ کی شکل میں بنا دیا گیا تھا اور اور اس سے ہم نے کہا کہ ان چیزوں کو اپنی ٹمھی سے دبائے۔ اس کو ان کی نرمی و سختی میں کوئی فرق محسوس نہ ہوا بلکہ یہ بھی محسوس نہیں ہوا کہ اس کے ہاتھ میں کوئی چیز ہے بھی کہ نہیں :-

ایک اور مقام پر مسٹر گلے ڈاکٹر بلاج کا اعتبار نقل کرتے ہیں جس سے یہ

ثنا بت ہوتا ہے کہ اپنے اعضا کے وضع و مقام کی جو ہم کو حس ہوتی ہے اس کو اس توانائی کے احساس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا جو ان میں صرف ہوتی ہے۔ ڈاکٹر بلاچ ایک پروے کے کونے کے مقابل کھڑے ہو گئے جس کے پیٹ تقریباً ۹ درجہ کا زاویہ بناتے تھے اور انھوں نے اپنے ہاتھ اس پر اس طرح سے رکھنے کی کوشش کی کہ دونوں اس کے پینٹوں کے مطابق نقطوں پر پڑیں جن پر اسی غرض کے لئے مریض کا نشان بنا دیا گیا تھا۔ اور سٹما جو غلطی ہوتی اس کو لکھ لیا گیا۔ ایک ہاتھ کو تو ایک مددگار انفعالی طور پر پروے کے ایک پیٹ تک لایا اور دوسرے نے فعلی طور پر مقابل کے پیٹ پر مقررہ جگہ تلاش کی اس صورت میں مطابقت اسی قدر نکلی جس قدر کہ اس صورت میں جب کہ دونوں بازوئیں کو ارا دی طور پر توانائی سے پہنچ کیا گیا جس سے یہ ثنا بت ہوتا ہے کہ پہلے دو تجربوں میں توانائی کے شعور سے ہاتھوں کی وضع و مقام کی حس میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوا۔ اس کے بعد ڈاکٹر بلاچ نے ایک کتاب کے چند صفحات کو ایک انگلی اور انگوٹھے کے مابین رکھ کر دبا یا اس کے بعد دوسرے ہاتھ کی اسی انگلی اور انگوٹھے کے مابین اتنے ہی صفحات کے دبائے کی کوشش کی۔ جب ان انگلیوں کو بڑے حلقوں نے جدا کر رکھا تھا اس وقت بھی انھوں ان صفحات کو اسی طرح سے دبا یا جس طرح سے کہ بغیر کسی رکاوٹ کے دبا دیا تھا۔ جس سے یہ ثنا بت ہوتا ہے کہ عضویاتی اعتبار سے توانائی کی بہت بڑی موج کا بھی جس حد تک اس کی مکانی نوعیت کا تعلق ہے شعور حرکت پر کوئی اثر نہ ہوا۔

پس بہ حیثیت مجموعی گمان غالب یہ ہے کہ توانائی کے ان احساسات کا وجود نہیں ہے۔ اگر حرکی غلایا کا علیحدہ وجود ہے تو یہ اسی قدر بے حس ہیں جس قدر حرکی عصبی۔ ان کی عصبی جڑوں کے قطع ہو جانے کے بعد۔ اگر ان کا علیحدہ وجود نہیں ہے بلکہ آخری غلایا ہیں تو پھر ان کا شعور محض تصورات اور حسوں تک محدود ہے۔ اور یہ شعور ان میں فعلیت کے بڑھنے کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ اس کے اخراج کے ساتھ ہمارے شعور کا کل مافیہ و مواد (اور چیزوں کی طرح سے شعور حرکت بھی) حوالی الاصل ہے اور ابتداء ہم کو حوالی کے اعصاب سے ہوتا ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ ہم کو اس حسیتی نتیجہ سے کیا حاصل ہوتا ہے تو میں یہ جواب دیتا ہوں کہ

ہم کو ساوگی اور کیسانی تو ضرور حاصل ہوتی ہے۔ مکان یقیناً اور جذبات کے باب میں ہم نے دیکھا تھا کہ جس اُس سے بہت زیادہ اہم شے ہے جس قدر کہ عموماً اس کو فرض کیا جاتا ہے اور اس باب سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، حسیت کے ایک پست اعتقاد ہونے کے متعلق جو ہر قسم کی داخلی ذہانت و وجودت کو فنا کرتی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ داخلی وجودت کے حامی اس کی طرف سے لڑتے وقت براۓ اندہ اخراج میں توانائی کے احساس کا دعویٰ کرتے ہیں تو اس کے حقیقی قلعہ کو پیچھ دکھاتے ہیں۔ اگر اس قسم کا کوئی شعور نہ ہو، اگر ہمارے کل خیالات کی ساخت حسی ہو تو بھی ایک کے انتخاب کرنے اس کی حمایت کرنے اس پر زور دینے اور یہ کہنے میں کہ میرے لئے تو ہی حقیقت بن جائے ذہانت کے وجود کے لئے کافی گنجائش رہ جاتی ہے۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اندعالی مواد اور فعلی روح کے مابین یہاں بخوبی امتیاز ہو سکتا ہے اس میں شک نہیں کہ ایسے تصورات جن کا تعلق براۓ اندہ عصبی لہر سے ہے اور ایسے تصورات کے مابین جن کا تعلق براۓ اندہ عصبی موج ہے اس قسم کا امتیاز کرنا خلاف مصلحت ہے۔

اگر وہ تصورات جن کے ذریعہ سے ہم ایک حرکت اور دوسری حرکت کے مابین امتیاز کرتے ہیں یہ فیصلہ کرتے وقت کہ ہم کو کونسی حرکت کرنی چاہئے ہمیشہ حسی الاصل ہوں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کو کس قسم کی حس کا ہونا چاہئے۔ متعلم کو یاد ہو گا کہ ہم نے حرکتی ارتسام کی دو قسموں کے مابین امتیاز کیا تھا۔ بعید جو حرکت سے آنکھ کان اور بعیدی جلد پر ہوتے ہیں۔ اور مقامی جو ہر حرکت حصوں کے عضلات، مفاصل وغیرہ میں ہوتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا مقامی متلالات ہی ذہنی اشارہ ہوتی ہیں یا بعیدی متلالات بھی ذہنی اشارے کے لئے کافی ہو جاتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اشارہ یا تو موجودہ حواس پر مشتمل ہوتا ہے یا بعیدی پر۔ اگرچہ جب ہم کسی حرکت کا سیکھنا شروع کرتے ہیں اس وقت موجودہ احساسات لازمی طور پر مشنت کے ساتھ شعور کے سامنے آتے ہیں (دیکھو صفحہ ۲۸۴) لیکن بعد میں ایسا ہونا ضروری نہیں تھا۔ اصول یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعور سے ذمہ دہنہ

غایب ہوتے رہتے ہیں اور جوں جوں ہم کو کسی خاص حرکت کی مشق ہوتی جاتی ہے اسی قدر وہ تصورات جو اس کے لئے حرکتی اشارہ کا کام کرتے ہیں بعید ہی ہوتے جاتے ہیں۔ جس چیز سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے وہی ہمارے ذہن میں رہتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی اور چیز ہوتی ہے تو اس کو ہم جہاں تک جلد ہو سکتا ہے شعور سے خارج کر دیتے ہیں۔ احساسات حرکت ہمارے لئے کوئی پائیدار دلچسپی نہیں رکھتے۔ ہم کو دلچسپی حرکت کی غایت سے ہوتی ہے۔ اس ہم کی غایت بالعموم کوئی بعید ہی شے ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک ارتسام ہوتا ہے جو حرکت آنکھ یا کان یا بعض اوقات جلد یا ناک میں یا منہ میں پیدا کرتی ہے۔ اب فرض کرو اس قسم کی غایت کا تصور یقین طور پر صحیح اخراج سے اختلاف پاتا ہے۔ اس صورت میں ایہ جان کے مقامی اثرات کا خیال اتنا ہی بار ہو جائے گا، جتنا کہ خود احساس ہیجان ہوتا ہے۔ ذہن کو اب اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔ صرف غایت ہی اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔

پس غایت کا تصور اپنی اہمیت کو ہر دم بڑھاتا رہتا ہے اور خود ہی کو کافی و کمافی بناتا رہتا ہے۔ اگر کبھی سعی کے تصورات اُتے بھی ہیں تو ان پر سعی کے احساسات اس قدر غالب ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کی علیحدہ موجودگی سے واقف ہونے کی مہلت بھی نہیں ملتی۔ میں لکھ رہا ہوں مجھے اس وقت اپنی جس تحریر سے علیحدہ ان الفاظ کی شکل و صورت یا وضع اور بناوٹ کا کوئی خیال نہیں ہے جو میرے قلم سے نکل رہے ہیں۔ الفاظ گو یا ذہنی کان پر لکھنے سے پہلے نغمہ سر ہو جاتے ہیں۔ لیکن میری ذہنی آنکھ یا ذہنی ہاتھ نہیں۔ یہ اس امر کا نتیجہ ہے کہ حرکات ذہنی اشارہ پر انتہائے سرعت کے ساتھ نکل میں جاتی ہیں۔ کسی غایت کے خیال آنے اور اس کو عمل میں لانے کی رائے ہو جانے کے ساتھ ہی وہ فی الفور سلسلہ کی پہلی حرکت کے عصبی مرکز کو پہنچ کر دیتا ہے۔ اوگلی پھر خود بخود نیم اضطرابی طور پر مرتب ہو جاتا ہے جیسا کہ صفحہ ۱۱۵-۱۱۶ جلد اول میں بیان کیا جا چکا ہے۔

متعلم اس کو تمام فوری اور بے جھجک ارادی افعال میں صحیح پائے گا۔

ابتداءً فعل میں البتہ کوئی حکم سا ہوتا ہے۔ انسان خود سے کہتا ہے کہ مجھے اپنے کپڑے بدلنے چاہیں اور اس کے بعد بلا کسی ارادے کے وہ اپنا کوٹ اتار چکتا ہے۔ اور اس کی انگلیاں معمولی طور پر صدری کے ٹٹن کھولنے میں مصروف ہوتی ہیں۔ یا میں کہتا ہوں کہ مجھے نیچے جانا چاہیئے اور اس سے پہلے کہ مجھے معلوم ہو میں اٹھ چکتا ہوں اور چل کر دروازہ کھول چکتا ہوں۔ اس تمام دوران میں غایت کا تصور رہا ہے جس کی چند حسیں بتدریج رہبری کرتی رہی ہیں۔ بلکہ جب ہم اس امر کے دریافت کرنے میں مصروف ہوتے ہیں کہ حرکت کا احساس کیونکہ ہوتا ہے تو حصول غایت میں وہ صحت و یقین باقی نہیں رہتا۔ شہتیر پر سے گزرتے وقت اگر ہم اپنے پاؤں کے رکھنے کا خیال نہ کریں تو اس پر اچھی طرح سے گزر جائیں گے۔ پھینکے دو بچتے نشانہ لگاتے یا وار کرتے وقت اگر ہم کسی اور عضلی احساسات کا کم خیال کریں اور بصری کا زیادہ کریں (یعنی مقامی کالم اور بعیدی کا زیادہ تو ہم یہ افعال زیادہ اچھی طرح سے کر سکتے ہیں۔) اٹھ نشانہ پر رکھو اور دیکھو کہ ہمارے ہاتھ سے نشانہ خطا نہ ہوگا۔ ہاتھ کا خیال کرو تو بیشتر ایسا ہوگا کہ تمہارا نشانہ خطا ہوگا۔ ڈاکٹر ساؤتھ آرڈ کا تجربہ ہے کہ وہ ٹیشل کی نوک سے ایک لفظ کو لمبی ذہنی اشارہ کی نسبت بصری ذہنی اشارے سے زیادہ صحت کے ساتھ چھو سکتے تھے۔ پہلی صورت میں وہ ایک شے کو آنکھیں بند کر کے رکھتے ہیں اور دوسری صورت میں وہ ایک چھوٹی شے کی طرف دیکھتے ہیں اور چھوٹنے سے پہلے آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ لمبی صورت (جب نتائج بہت زیادہ ہونے لگتے ہیں) میں ۱۳، ۱۴، ۱۵ میٹر کی غلطی ہوئی بصری صورت میں صرف ۳، ۴، ۵ میٹر کی۔ یہ سب تامل اور مشاہدے کے واضح نتائج ہیں، رہی یہ بات کہ یہ کونسی عصبی مشینری سے ممکن ہوتے ہیں اس کو ہم نہیں جانتے۔

باب ۸ میں ہم نے یہ بتایا تھا کہ لوگوں کی قوت تامل میں باہم بحد اختلاف ہوتا ہے۔ جس قسم کے تامل کو فرانسیسی مصنف لمسی تامل کہتے ہیں اس میں غالباً عصبی سعی کے تصورات زیادہ نمایاں ہوتے ہوں گے ہم کو انفرادی بیانات میں کچھ زیادہ یکسانی کی توقع نہ کرنی چاہئے اور نہ اس کے باب میں

جھگڑنا چاہئے کہ کونسا بیان عمل کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے۔
مجھے اُمید ہے کہ اب اس امر کی تصور حرکت کونسا ہے فعل کو ارادی بنا دینے کے لئے اس سے پہلے ہونا چاہئے میں نے اچھی طرح سے وضاحت کر دی ہے۔ یہ اس عصبی ہیجان کا خیال نہیں ہے کہ جس کی حرکت کو ضرورت ہوتی ہے بلکہ یہ حرکت کے حسی نتائج کا خیال ہے۔ اب وہ نتائج خواہ تقامی ہوں یا بعید اور اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات یہ بہت بعید ہوتے ہیں۔ اس قسم کے خیالات کم از کم اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ ہماری حرکات کیا ہوں گی۔ البتہ میں نے کچھ اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا یہ اس امر کا بھی تعین کرتے ہیں کہ یہ کیا ہوں گے۔ اس نے اس میں شک نہیں کہ اکثر متعلموں کو غلط فہمی میں مبتلا کیا ہے۔ کیونکہ بلاشبہ ارادے کے اکثر اوقات میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا بعض عقل حرکت کے علاوہ کسی اور خاص حکم یا رضا کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس رضا کو میں نے اپنے بیان میں بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ کیونکہ یہ حکم کو گفتگو کے دوسرے جزو کی طرف لے جاتا ہے۔

تصورِ حرکت کی عمل

سوال یہ ہے کہ کیا حرکت کے محض حسی نتائج کا تصور بلور حرکتی اشارے کے کافی ہوتا ہے یا اس سے پہلے کسی ذہنی حکم عزیمت رضا فرمان ارادہ یا اس کے مماثل کسی شعوری منظر کی ضرورت ہوتی ہے جو حرکت کو ممکن کرتا ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات تو محض حسی نتائج کا تصور کافی ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی زائد شعوری جزو کو بصورت حکم فرمان یا اسے حرکت سے پہلے داخل ہونا پڑتا ہے جن صورتوں میں اس حکم انہیں ہونا وہ نسبتاً اصلی ہیں۔ کیونکہ وہ ارادی افعال کی سادہ قسمیں ہیں۔ جن میں اس قسم کا حکم ہوتا ہے ان میں ایک خاص حکم کی پییدگی ہوتی ہے جس پر مناسب مواقع پر اجابت ہوگی۔ فی الحال ہم تصویری حرکتی عقل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس میں خیال

آنے کے بعد بلا کسی حکم و رہنما کے فعل واقع ہو جاتا ہے۔ یہ بھی افعال ارادی کی ایک قسم ہے۔

جب کوئی حرکت تصویر میں آنے کے بعد ہی بے جھجک اور فی الفور واقع ہوتی ہے تو فعل تصوری حرکی قسم کا ہوتا ہے۔ اس صورت میں حکم کو نقل اور عمل کے مابین کسی چیز کا وقوع نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ عصبی فعلی اعمال کی تمام اقسام درمیان میں شامل ہوتی ہیں لیکن ہم ان سے مطلق واقف نہیں ہوتے۔ تاں سے بس اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ حکم فعل کا خیال کرتے ہیں۔ اور یہ عمل میں آجاتا ہے۔ ڈاکٹر کارپنٹر جنسوں نے سب سے پہلے تصوری حرکی عمل کی اصطلاح استعمال کی تھی انھوں نے (اگر میں غلطی پر نہیں ہوں) اس کو ہماری ذہنی زندگی کے عجائبات میں سے قرار دیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب چیز نہیں بلکہ معمولی عمل ہے باتیں کرتے کرتے مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک پن زمین پر پڑا ہوا ہے یا یہ کہ میری آستین پر گرو گئی ہوتی ہے۔ اور باتوں کا سلسلہ توڑے بغیر میں پن کو اٹھا لیتا ہوں یا آستین کو جھاڑ دیتا ہوں میں کوئی قطعی عزم نہیں کرتا بلکہ محض شے کا ادراک اور فعل کا خفیف سا تصور اس کے عمل میں آجانے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ اسی طرح سے میں کہانے کے بعد دسترخوان پر بیٹھا ہوں اور خود کو اخیر وٹ کی گریاں اور کشمکش کھاتا ہوا یا تاتا ہوں۔ کھانا میں کھا چکا ہوں، مگر گفتگو کے زور میں مجھے پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا کر رہا ہوں۔ لیکن میوہ کا ادراک اور اس امر کا خفیف سا تصور کہ میں اس کو کھا سکتا ہوں خود بخود مجھ سے فعل کرا دیتے ہیں۔ بلاشبہ اس میں ارادہ کا کوئی قطعی حکم نہیں ہے۔ نہ ہمارے ان عادی افعال میں ارادے کا کوئی حکم ہوتا ہے جن کے ہمارے دن کے تمام گھنٹے پر ہوتے ہیں اور جن کے لئے درآئندہ جس حکم کو اس قدر جلد مادہ کر دیتی ہے کہ بسا اوقات یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کو ارادی کہا جائے یا اضطراری چنانچہ لوٹنر کہتا ہے۔

”کھینٹنے یا پیانا بجاتے وقت ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی ایسی پیچیدہ حرکات یکے بعد دیگرے بسرمت تمام ہوتی ہیں جن کے محرک استحضارات شکل سے

ایک سیکند شعور میں رہتے ہیں۔ ظاہر کہ مدت اتنی نہیں ہے جس میں اس عام ارادے کے علاوہ کوئی اور ارادہ پیدا ہو سکے کہ انسان نے خود بلاسی مزاحمت کے استغمار کو افعال میں تبدیل ہونے دیا ہے۔ ہماری روزمرہ کی زندگی کے تمام افعال اسی طرح سے ہوتے ہیں۔ ہمارا اٹھنا ہمارا بیٹھنا ہمارا چلنا ہمارا بولنا یہ سب افعال کسی ارادے کی کوئی واضح تحریک نہیں چاہتے، بلکہ محض فکر کے پہچان سے قسراً واقعی طور پر ہو جاتے ہیں۔

ان تمام میں فعل کا بلاتذبذب اور قطعی طور پر واقع ہو جانا اس پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی مخالف تصور موجود نہ ہو۔ اس صورت میں یا تو ذہن میں اس کے علاوہ اور کچھ ہوتا ہی نہیں اور اگر ہوتا ہے تو وہ مخالف نہیں ہوتا۔ نیچر بھی معمول پہلی حالت کو محسوس کرتا ہے۔ اس سے پوچھو کہ تم کس شے کے بارے میں غمخال کر رہے ہو اور نہایت قوی گمان اس امر کا ہے کہ وہ یہ کہے کہ کسی شے کا بھی نہیں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ اس سے کہا جاتا ہے اس پر تعین کرتا ہے اور جس کام کو اس سے انجام دینے کے لئے کہا جاتا ہے وہ انجام دیتا ہے۔ مگر ہے کہ اشارہ زبانی حکم ہو یا جو حرکت اس سے کرانی مقصود ہو اس کو عمل میں لا کر دکھا دیا جائے۔ تنویجی معمول جو کچھ سنتے ہیں اس کو وہہراتے ہیں اور جو کچھ تم کو کرتے دیکھتے ہیں اس کی نقل کرتے ہیں ڈاکٹر فری کہتے ہیں کہ غیر معمولی حسیت کے بعض اشخاص بیداری کی حالت میں بھی اگر کہیں بار بار منشی کو کھولتے اور بند کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو اسی قسم کے احساسات ان کی انگلیوں میں بھی پیدا ہو جاتے ہیں اور وہ بھی بے اختیار وہی حرکتیں کرنے لگتے ہیں۔ اہتمام کی ان حالتوں میں ڈاکٹر فری نے یہ مشاہدہ کیا ہے کہ ان کا معمول ذہنی حرکت پیدا ہو جاتا ہے اس سے اچانک ایسا کرنے کے لئے کہا جاتا تھا تو بہت زیادہ شدت کے ساتھ دبا سکتا تھا۔ ایک حرکت کو اگر چند بار انفعالی طور پر دہرایا جائے تو بہت سے کمزور معین اس کو بہت زیادہ قوت کے ساتھ فعلی طور پر کرنے لگیں گے۔ ان مشاہدات سے یہ بات نہایت عکس گئی ہے نہایت ہوتی ہے کہ حرکی تصورات کے محض تیز کر دینے سے ہر کڑوں میں اخراج کے لئے تناسل کی ایک خاص مقدار پیدا ہو جاتی ہے۔

سب جانتے ہیں کہ سخت سردی کے زمانہ میں اگر کمرے میں آگ نہ ہو تو صبح کو بستر سے اٹھنا کس قدر ناگوار معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے جسم کا رواں دواں اس ابتلا کا مخالف ہوتا ہے۔ غالباً اکثر لوگ بعض بچوں کو گھنٹہ سوا گھنٹہ اسی سو بچہ بچا میں گزار دیتے ہیں کہ انہیں باندھ لیں۔ ہم کو خیال آتا ہے کہ پڑے رہنے سے معمول میں کس قدر تاخیر ہوگی اور روزمرہ کے کاموں میں کس قدر حرج واقع ہوگا۔

جی میں کہتے ہیں اب اٹھنا چاہئے۔ اتنی دیر تک پڑے رہنا بڑے شرم کی بات ہے وغیرہ۔ لیکن پھر بھی گرم گرم بستر کا مزہ اس کو چھوڑنے نہیں دیتا۔ اور باہر کی سردی اس قدر تکلیف دہ معلوم ہوتی ہے کہ ارادہ مدہم اور عزم کمزور پڑ جاتا ہے۔ انسان قریب ہوتا ہے کہ مزاحمت کو دور کر دے مگر پھر ملتو می کرتا ہے۔ اب یہ کہ ایسے حالات میں ہم آخر کار بٹھتے کیونکر کریں؟ ہم تو اپنے تجربات کی تعلیم کو کے کہہ سکتا ہوں کہ ہم اکثر بلا کسی عزیمت اور شکش کے اٹھتے ہیں۔ اچانک ہم دیکھتے ہیں کہ ہم اٹھ بیٹھے۔ ذرا دیر کے لئے بے شعوری کا عالم طاری ہو جاتا ہے ہم سردی اور گرمی دونوں کو بھول جاتے ہیں۔

دن کے کاروبار کے متعلق کسی سلسلہ خیال میں مصروف ہوتے ہیں جس کے دوران میں یہ تصور ذہن کے سامنے آتا ہے پس اب مجھے ہنگ پر پڑا نہیں رہنا چاہئے اور یہ تصور الیا ہوتا ہے جس کا اس خوش نصیب لمحے میں کوئی مخالف یا مزاحم پیدا نہیں ہوتا۔ یہ اپنا صبح ہو کی نتیجہ پیدا کر دیتا ہے۔ دراصل دوران کشش میں خود بخود گرا ہٹے اور ناگوار گھنٹہ کا نہایت تیزی کے ساتھ احساس ہو رہا تھا اور اس نے ہماری فوت عمل کو باطل کر رکھا تھا اور ہمارا اٹھنے کا تصور آرزو یا تمنا کی حد تک ننھا اور وہ کی حد تک نہ آیا تھا۔ جس وقت یہ مہم تصورات رک گئے اصل تصور نے اپنا عمل شروع کر دیا۔

یہ مثال میرے نزدیک نفیات الارادہ کے تمام مسلمات پر حاوی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس منظر پر خود اپنے اندر غور کرتے وقت مجھے اس حقیقت کا یقین ہوا جو ان صفحات میں مندرج ہے اور جس کی مجھے کسی مزید مثال سے تشریح کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوئی۔ اور یہ بدیہی حقیقت کیوں معلوم

نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر ایسے تصورات ہوتے ہیں جن کا متجمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ ہر ایسی حالت میں جس میں تصور مل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا، بلا استثناء اس کے ساتھ اور ایسے تصورات ہوتے ہیں جو اس کی تسلیقی قوت کو باطل کر دیتے ہیں۔ لیکن اس حالت میں بھی جہاں حرکت مخالف تصورات کی وجہ پوری طرح عمل میں آنے سے رک جاتی ہے یہ نامعلوم طور پر واقع ہو جاتی ہے۔ لوٹنے لکھنا ہے۔

”دیکھنے والا بلبلر لکھیلنے والوں کو گیند پھینکتے یا شمشیر زن کو مارا کرتے دیکھکر خود بھی اپنے بازو کو خفیف سی حرکت دے جاتا ہے۔ جاہل افسانہ گو جب کہانی سنا رہے ہیں تو اس کے ساتھ بہت سی حرکتیں کرتے ہیں۔ پڑھنے والا کتاب میں کسی لڑائی کے منظر کے مطالعہ میں مصروف ہے۔ اس وقت اس کو خود اپنے نظام معی میں خفیف سا تناؤ محسوس ہوتا ہے اور اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس لڑائی کی حرکات کے ساتھ حرکتیں کر رہا ہوں یہ نتائج اس صورت میں زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں جس صورت میں کہ ہم ان حرکات میں جو ان کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں زیادہ مصروف ہوتے ہیں۔ جس حد تک استحضارات ذہنی خیال کو عمل میں آنے سے روکتے ہیں اسی حد تک یہ عجیب و غریب مرکب شعور کی حیثیت سے دھندلے اور خفی ہو جاتے ہیں۔

ارادہ کی عمل یعنی نام نہاد قرات ذہنی کی نشانی جس کو دراصل قرات عقلی کہنا زیادہ موزوں ہو گا جن کا عزم سے بہت رواج ہو گیا ہے اسی پر مبنی ہے کہ انقباض عقلی تصور کی غیر محسوس طور پر متناہت کرتا ہے اور اس حد تک کہ عزم مستحکم کر لیا گیا ہے کہ انقباض نہ ہو گا مگر پھر بھی وہ ہو ہی جاتا ہے۔

اب ہم یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ حرکت کا ہر استحضار کسی نہ کسی حد تک ضرور اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے اور جس حالت میں کہ مخالف استحضارات اس کو ایسا کرنے میں مانع نہیں ہوتے اس وقت سب سے زیادہ اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے

حرکت کے لئے فطری حکم یا ذہنی اجازت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مخالف اور روکنے والے تصور کے باطل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن شعل کو

اس امر کا یقین کر لینا چاہئے کہ جب صورت حال سادہ ہوتی ہے اس وقت کسی ذہنی حکم یا اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مگر اس خیال سے کہ مشعل اس عالم خیال کا شکار نہ ہو جائے کہ ایسا فعل ارادی جس پر قوت ارادہ صرف نہ ہوگی اسی حکم کا شہزادہ ہلٹ رہے جس سے شہزادگی کا جزو نکال لیا جائے۔ میں چند باتیں اور بتائے دیتا ہوں۔ فعل ارادی کے بلا کسی ذہنی حکم یا اجازت کے واقع ہو جانے کے ذیل میں اس امر کو ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ خود شعور بذاتہ تسلیفی واقع ہوا ہے۔ یہ نہیں ہونا کہ پہلے ہم کو حس یا خیال ہوتا ہو۔ اور بعد میں حرکت پیدا کرنے کے لئے کسی حرکتی شے کا اضافہ کرتے ہوں۔ ہر خفیف سے خفیف احساس جو ہم کو ہوتا ہے کسی نہ کسی عصبی فعلیت کا متلازم ہوتا ہے جو حرکت کے لئے محرک یا محرکیت ہے۔ ہماری حسیں اور ہمارے تصورات گویا ایسے قوجات کا دوسرا رخ ہوتے ہیں جن کا اصلی نتیجہ حرکت ہوتی ہے اور جو جہاں ایک عصب سے اندر داخل ہوئے کہ معاً دوسرے عصب سے باہر نکلنے پر تیار ہوتے ہیں۔ یہ عام خیال کہ شعور فعل سے پہلے ہونا لازمی نہیں اور یہ کہ فعل کسی مزید ارادی قوت سے پیدا ہونا چاہئے ان خاص واقعات کا قدرتی نتیجہ جن میں ہم فعل کے ہونے سے پہلے ایک غیر محدود مدت غور و فکر میں صرف کرتے ہیں لیکن یہ واقعات معمولی نہیں ہوتے۔ یہ وہ صورتیں ہوتی ہیں جن میں مخالف خیالات حرکت کو وقوع میں آنے سے روکتے ہیں جب مزاحمت دور ہو جاتی تو ہمیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کوئی اندرونی بند ڈبیدا ہو گیا ہے اور یہ مزید تسلیفی یا حکم کا کام دے جاتی ہے جس پر حرکت قرار واقعی لمبور پرک میں آ جاتی ہے ہم کو اس کے روکنے اور کھلنے کا بار بار تجربہ ہو گا۔ ہمارے فکر کا اعلیٰ جزو اس سے پر ہے لیکن جس صورت میں رکاوٹ نہیں ہوتی اس صورت میں فکری عمل اور حرکی اخراج کے مابین کوئی وقفہ نہیں ہوتا، حرکت عمل احساس کا قدرتی اور فوری نتیجہ ہے جس میں کیفیت احساس کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ اضطرابی حرکت ہو یا جذبی اظہار یا ارادی زندگی ہر جگہ یہی حال ہے۔ پس تصویری حرکتی عمل کوئی معنی نہیں ہے جس کے اتے پتے بتائے یا شریح و توضیح کرنے کی ضرورت ہو۔ یہ تمام شعوری افحال

کی طرح سے ہوتا ہے اور اسی طرح سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم کو اس قسم کے افعال کی توجیہ کا آغاز کرنا چاہئے، جن میں ذہنی حکم یا اجازت کا ایک خاص عنصر پایا جاتا ہے اس ذیل میں یہ بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے دبانے اور روکنے کے لئے بھی اسی طرح کو قفس یا حکم کی ضرورت نہیں جس طرح کہ اس کے عمل میں لانے کے لئے نہیں ہوتی۔ اور ممکن ہے کہ حرکت کے عمل میں لانے اور روکنے دونوں کے لئے ضرورت ہو لیکن کل معمولی اور سادہ حالتوں میں جس طرح محض ایک تصور کی موجودگی حرکت کا باعث ہوتی ہے اس طرح ایک دوسرے تصور کی موجودگی اس کے عمل کو روک سکتی ہے۔ مثلاً اپنی انگلی کو بیدار رکھ کر یہ محسوس کرنے کی ضرورت محسوس کر لو کہ گویا اس کو موڑ رہے ہو۔ ایک لمحہ بعد میں اس میں خیالی تغیر وضع سے ایک خاص قسم کا احساس پیدا ہونے لگا۔ مگر یہ محسوس طور پر متحرک نہ ہوگی کیونکہ اس کا حرکت نہ کرنا بھی تو ہمارے ذہن کا ایک جزو تھا۔ اس خیال کو نکال کر محض حرکت کا خیال کرو تو یہ فوراً ہی بلا کسی کوشش کے واقع ہو جاتی ہے۔ بیدار ہوتے ہوئے آدمی کا طرز عمل ہمیشہ دو مخالف محسوساتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے دماغ کے خلا یا اور ریشوں کے بعض تھوج تو ناقابل بیان لطافت کے ساتھ اس کے حرکی اعصاب پر عمل کرتے ہیں جو یا تو ان کے معاون ہوتے ہیں یا مزاحم ہوتے ہیں جن سے یا تو ان کی جہت بدل جاتی ہے یا رفتار میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل تھوجات کا یہ انجام تو ہونا ضروری ہے کہ یہ حرکی اعصاب کی طرف خارج ہوں مگر کیسی تو حرکی اعصاب کے ایک مجموعہ کی طرف خارج ہو جاتے ہیں اور کبھی دوسرے کی طرف بعض اوقات یہ اپنے کو توازن کی حالت میں باقی رکھتے ہیں جس کی بنا پر ایک سطحی مشاہدہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کا اخراج نہیں ہوا ہے۔ ایسے مشاہدہ کو یاد رکھنا چاہئے کہ عضویاتی نقطہ نظر سے چہرے کی حرکت پیشانی کے بل اور سانس کا زور سے لینا بھی اسی طرح سے حرکات ہیں جس طرح سے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا۔ بادشاہ کا اشارہ اور قاتل کا دار قتل کر دینے میں دونوں مساوی ہیں اور ان تھوجات کے خارجی نتائج کا جو ہمارے تصورات کی ناقابل بیان اور پراسرار روانی کے ساتھ ہوتے ہیں،

ہمیشہ شدید اور جسمانی اعتبار سے نمایاں ہونا ضروری نہیں ہے۔

اب ہم یہ بیان کر سکتے ہیں کہ فعل عمد میں کیا ہوتا ہے یا اس وقت فعل بعد اہتمام کیا پیش آتا ہے جب ذہن کے سامنے ایسے متعدد معروض

ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے مخالف یا موافق نسبت رکھتے ہیں۔ ان معروضات خیال میں سے ایک فعل کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک بجا ہے خود حرکت کا باعث ہو جاتا ہے۔ لیکن بعض معروض یا طوخطات حرکتی اخراج کا راستہ روک دیتے ہیں اور بعض اس کے طالب ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ اندرونی بے چینی کا وہ احساس ہوتا ہے جس کو تذبذب کہتے ہیں۔ خوش قسمتی سے یہ حالت اس قدر عام ہے کہ اس کے لئے کسی بیان و تشریح کی حاجت نہیں ہے ورنہ بیان کے ذریعہ سے اس کا سمجھنا ناقص یا ناممکن ہے۔ جب تک یہ حالت باقی رہتی ہے اور ذہن کے سامنے مختلف قسم کے معروض ہوتے ہیں کہا جاتا ہے کہ ہم اہتمام یا غم میں مصروف ہوتے ہیں اور آخر کار یا تو اصل خیال غالب آ جاتا ہے اور حرکت واقع ہو جاتی ہے یا اپنے حریفوں سے مغلوب ہو کر پست ہو جاتا ہے اور ہمارے متعلق کہا جاتا ہے کہ ہم نے کسی طرز عمل کے متعلق فیصلہ کر لیا ہے یا اپنا حکم ارادی سنائے ہیں۔ معاون یا مزاہم معروضات کو فیصلہ کے اسباب یا محرکات کہا جاتا ہے۔

فعل اہتمام کی پیچیدگی کے لانا ہتمام راجح ہوتے ہیں۔ اس کے ہر لمحہ میں ہمارا شعور نہایت پیچیدہ ہوتا ہے۔ یعنی محرکات کا کل مجموعہ ذہن کے سامنے ہوتا ہے اور ان کے مابین تصادم واقع ہوتا ہے۔ اس پیچیدہ معروض کا ہمیشہ مجموعی کل عمل اہتمام کے دوران میں شعور کے اندر کم و بیش مبہم احساس رہتا ہے۔ مگر توجہ کے تذبذب اور تصورات کی استکلافی روانی کی بنا پر اس کے بعض حصے کبھی زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آتے ہیں۔ اور کبھی یہ دب جاتے ہیں اور دوسرے زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آ جاتے ہیں۔ لیکن اس وقت کے واضح اسباب و محرکات کہتے ہی قوی کیوں نہ ہوں اور اگرچہ مزاحمت کو رفع کر کے حرکتی نتائج کو عمل میں لانے کے لئے باطل آمادہ بنیا رہی کیوں نہ ہوں مگر پائیں کے تصورات (گو وہ کہتے ہی

کمزور کیوں نہ ہوں) کہا بہم احساس حاشیہ کی صورت میں ضرور موجود رہے گا۔ اور اس کی موجودگی (جب تک کہ تذبذب واقعاً باقی رہے گا) اخراج کے لئے ایک قرار واقعی مزاحمت ہوگی۔ ممکن ہے اہتمام پر ہفتے اور مہینے گزر جائیں اور ذہن بوقت اس میں مشغول رہے۔ جو محرکات کل اہمیت سے پر معلوم ہوتے تھے آج حیرت انگیز طور پر کمزور معلوم ہوں لیکن مسئلہ کا تصفیہ آج بھی اسی طرح سے نہیں ہوا جس طرح سے کل نہ ہوا تھا۔ کوئی شے ہم سے کہتی ہے کہ یہ خیال عارضی ہے۔ کمزور سبب پھر قوی ہو جائینگے اور قوی کمزور توازن قائم نہیں ہوتا۔ محکات کی جامع ختم نہیں ہوتی۔ یہ کہ ہم کو تنہا دیر صبر یا بے صبری سے انتظار کرنا چاہئے یہاں تک کہ ہمارا ذہن کوئی قطعی فیصلہ کر لے۔ ذہن کا اس طرح سے پہلے ایک مستقبل کی طرف اور پھر دوسرے مستقبل کی طرف مائل ہونا جن میں سے ایک کو ہم ممکن خیال کرتے ہیں ایک مادی شے کے اوجہ حرکت کرنے کے مشابہ ہے۔ اندر سے دباؤ تو ہوتا ہے لیکن پھوٹ نہیں نکلتا اور ظاہر ہے کہ یہ حالت جسم مادی اور ذہن دونوں میں غیر محدود مدت تک باقی رہ سکتی ہے۔ اگر لچک ختم ہو جائے اگر بند ٹوٹ جائے اور نمونہ پھوٹ نکلے تو حالت تذبذب ختم ہو جاتی ہے اور فیصلہ ہو جاتا ہے۔

فیصلے کے بہت سے طریقے ہیں اور ان میں سے یہ کسی ایک کے مطابق ہو سکتا ہے۔ میں اس کی صرف بہت ہی خاص اقسام کو بیان کروں گا۔ متعلم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہاں علائم و نظائر کا تالی بیان مقصود ہے۔ علی عامل کے متعلق جتنے سوالات ہیں خواہ وہ عصبی ہوں یا ذہنی ان کا ذکر بعد کو آئے گا۔

حقیقی صورتوں میں مخالف و موافق وجوہ بہت ہی مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن بعض محرک کم و بیش مستقل طور پر عمل کرتے رہتے ہیں۔ ان میں سے ایک اہتمامی یا تدبیری حالت کی بے صبری ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر محض اس وجہ سے فیصلہ کا واقع ہو جانا کہ فیصلہ اور عمل خوشگوار ہوتے ہیں اور ان سے شک و تذبذب کا تنازعہ ختم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب فیصلہ کن عمل کی یہ تسلیق زیادہ شدید ہوتی ہے تو ہم اکثر اس صورت عمل کو اختیار کر لیتے ہیں جو ہمارے سامنے بہت زیادہ واضح طور پر موجود ہوتی ہے۔

اس تسویق کے خلاف ہم کو تیرا دکمان جسٹہ کا خوف ہوتا ہے جس کی بنا پر اکثر اوقات ایسی سیرت پیدا ہو جاتی ہے جو جلد یا شدید عمل کے ناقابل ہوتی ہے جس لمحے میں فیصلہ ہونے والا ہوتا ہے اس وقت اور جو محرک بھی موجود ہوں یہ دو محرک ضرور ہوتے ہیں اور یہ یا تو فیصلے کا جلد باعث ہوتے ہیں یا اس میں تعویق پیدا کرتے ہیں۔ جس حد تک صرف یہ محرک فیصلے کو متاثر کرتے ہیں اس حد تک ان کا تعداد اس امر کے متعلق ہوتا ہے کہ فیصلہ کب ہونا چاہئے۔ ایک محرک تو کہتا ہے اب ہونا چاہئے اور دوسرا طالب ہوتا ہے کہ ابھی نہیں۔

محرکوں کے جانے کا ایک مستقل جزو یہ تسویق ہوتی ہے کہ اگر فیصلہ ایک بار ہو جائے تو اس پر انسان جا رہے۔ فطرت انسانی میں مستقل مزاج اور غیر مستقل مزاج لپکا لٹے سے زیادہ کوئی شدید فرق نہیں ہوتا۔ اس فرق کی ہمنوزیہ تو عضو پانی بنیاد کی تحلیل ہوئی اور نہ نفسیاتی۔ اس کی علامت یہ ہے کہ غیر مستقل مزاج شخص کے تمام فیصلے عارضی ہوتے ہیں اور ان کے پلٹنے اور بدلے جانے کا امکان ہوتا ہے اور مستقل مزاج شخص کے فیصلے قطعی اور اٹل ہوتے ہیں۔ بعض کے اہتمام عمل میں یہ ہوتا ہے کہ ایک صورت کا استحضار بعض اوقات اس شدت کے ساتھ ہوتا ہے کہ تخیل پر بالکل مستولی ہو جاتا ہے۔ اور بظاہر ایک قطعی فیصلہ اپنی موافقت میں کر لیتا ہے۔ یہ قبل از وقت اور جھوٹے فیصلے بالکل معروف ہیں۔ اکثر بعد کے لطوفا ت کی روشنی میں یہ بالکل منجھکا خیر معلوم ہوتے ہیں۔ مگر اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مستقل مزاج انسانوں میں یہ اتفاق کہ ان میں سے ایک کو اختیار کر لیا گیا ہے بعد کو اس امر کے ایک زائد محرک کے طور پر آتا ہے کہ اس کو کیوں رد نہ کیا جائے اور اگر رد کیا گیا ہے تو اس کو کیوں اختیار نہ کیا جائے ہم میں سے کتنے ایسے ہیں جن کو ایسے فیصلے پر محض اس وجہ سے اصرار ہوتا ہے جو جلد بازی سے کر لیا تھا اور جس کو اگر بے خیالی کا ایک لمحہ ہم پر طاری نہ ہوتا تو ہم کبھی نہ کرتے مگر اب رائے بدلنے سے ہم کو نفرت ہے۔

فیصلہ کی پانچ قسمیں

اب فیصلے کی اقسام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس کی پانچ بڑی قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کو معقول کہہ سکتے ہیں۔ یہ وہ قسم ہے جس میں کسی امر کے متعلق موافق اور مخالف دلائل کا رفتہ رفتہ ذہن میں مجھ کوس طور پر تصفیہ ہو جاتا ہے اور آخر میں ایک صورت قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس کو ہم بغیر کسی کوشش یا جبر کے اختیار کر لیتے ہیں۔ جب تک دلائل کا اس طرح سے مقابلہ ہو کر کسی ایک صورت کا زیادہ قوی ہونا دریافت نہیں ہو لیتا، اس وقت تک ہم کو اس امر کا ایک سنجیدہ احساس رہتا ہے کہ ابھی پوری شہادت فراہم نہیں ہوئی۔ اور اس کی وجہ سے فعل واقع نہیں ہوتا۔ لیکن ایک دن ہم کو اس امر کا احساس ہو جاتا ہے کہ اب معاملہ سمجھ میں آگیا۔ اور اب مزید تامل و تعویق سے اس پر کوئی کوشش نہیں پڑ سکتی۔ اس لئے اس کا فیصلہ کرنا ہی بہتر ہے، شک یقین کے ساتھ یہ آسانی بدل جاتا ہے اور دوران تبدیل میں ہماری حیثیت بالکل انفعالی ہوتی ہے، جو اسباب و محرکات ہم کو فیصلے پر آمادہ کرتے ہیں وہ خود بخود پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں۔ اور کسی طرح سے ہمارے ارادے کے مرہون نہیں ہوتے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہم کو صاحب اختیار ہونے کا پورا احساس ہوتا ہے اور کسی قسم کی مجبوری محسوس نہیں کرتے اس قسم کی مالتوں میں فیصلے کا قطعی سبب بالعموم یہ ہوتا ہے کہ ہم اس حالت کو ایک ایسی قسم سے منسوب کر سکتے ہیں جس پر ہم بلا تامل عمل کرنے کے عادی ہیں واقعہ یہ ہے کہ ہر قسم کے اہتمام و عمل کا بڑا حصہ فعل زیر غور پر عمل کرنے اور نہ کرنے کی مختلف صورتوں کے انتقال کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ جس لمحے میں ہم اس پر کسی ایسے اصول عمل کو منتخب کر سکتے ہیں جو ہمارے آنا کا مقرر و یقین حصہ ہوتا ہے اس لمحے میں ہماری حالت شک ختم ہو جاتی ہے۔ بااقتدار لوگ جن کو دن میں متعدد فیصلے کرنے پڑتے ہیں ان کے ذہن میں ایسی اقسام کے چند عنوان ہوتے ہیں۔ ہر عنوان کے ساتھ اس کا ارادی نتیجہ وابستہ ہوتا ہے اور ان کے تحت وہ ہر نئی صورت حال کو لانا چاہتے ہیں۔ جب کبھی صورت حال ایسی ہوتی ہے کہ

اس کے لئے ہمارے پاس کوئی نظیر نہیں ہوتی جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے پاس کوئی ایسا مقرر اصول نہیں ہوتا جس پر کہ اس کو منطبق کر سکیں تو ہم بہت پریشان ہوتے ہیں اور صورت حال کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے ہماری حیرانی کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم کو اس کے لئے کوئی معمولی عنوان مل جاتا ہے تو ہماری پریشانی ختم ہو جاتی ہے۔ پس استدلال کی طرح سے عمل میں بھی بڑی چیزیں صحیح تفسیل کی تلاش ہوتی ہے دنیا کے عقیدے ہمارے سامنے اس طرح سے نہیں آتے کہ ان کی پشت پران کے نام لکھے ہوں۔ ہم ان کو بہت سے ناموں سے موسوم کر سکتے ہیں۔ عقلمند وہ ہے جو یہ دریافت کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے کہ کونسی صورت حال کے لئے کونسا نام سب سے زیادہ موزوں ہے اور ضرورت کیا چاہتی ہے۔ معقول وہ ہوتا ہے جس کے پاس مقرر اور قابلِ قدر غایات کا ذخیرہ ہوتا ہے جو اس وقت تک کسی امر کا فیصلہ نہیں کرتا جب تک یہ نہ معلوم کر لے کہ آیا جو کچھ میں کر رہا ہوں وہ ان غایات کے مطابق ہوگا یا ان کے منافی اور مخالف۔

اس کے بعد فیصلے کی جو دو قسمیں ہیں ان میں تمام دلائل کے جمع ہو جانے سے قطعی حکم صادر ہو جاتا ہے۔ ایسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ عمل کے کرنے یا نہ کرنے میں دونوں کے مابین تفسیہ کرنے کے لئے کوئی ثنائیت نہیں ہوتا۔ ہم طویل تذبذب اور تامل سے تنگ آجاتے ہیں اور ایسی راحت آجاتی ہے جس میں ہم یہ کہتے ہیں کہ نہ فیصلہ کرنے سے تو غلط ہی فیصلہ کرنا اچھا ہے۔ ایسی حالت میں اکثر یہ ہوتا ہے کہ کوئی اتفاقی واقعہ کسی خاص حرکت کے وقت ہمارے ذہنی تھکان میں مداخلت کرتا ہے اور اس سے ایک شق زیادہ قوی ہو جاتی ہے جس کے موافق ہم فیصلہ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں حالانکہ اگر اس وقت کوئی مخالف واقعہ پیش آجاتا تو نتیجہ برعکس ہوتا۔

فیصلے کی دوسری بڑی قسم میں ہم بڑی حد تک اپنے ذہن کو ایک موحوم سی تسلیم کے ساتھ ایسی جہت میں آزاد چھوڑ دیتے ہیں جو اتفاقاً خارج سے متعین ہو جاتی ہے اور ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ ہم دونوں راہوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے ہیں۔ اور واقعات بہر حال درست ہو جائیں گے۔

تیسری قسم میں بھی فیصلہ اتفاقی ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ کسی داخلی واقعے کی بنا پر ہوتا ہے نہ کہ کسی خارجی واقعے کی بنا پر۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی قطعی اصول تو ملتا نہیں۔ مہذب سے طبیعت پریشان ہوتی ہے کہ ہم دیکھتے ہیں گویا ایک شق پر خود بخود عمل ہو جاتا ہے۔ عصبی اخراج از خود ایک راہ کی جانب مائل ہو جاتا ہے۔ ناقابل برواشت انتظار کے بعد یہ احساس حرکت اس قدر اچھا معلوم ہوتا ہے کہ ہم بلیب خاطر اس پر عمل کرنے لگتے ہیں۔ دل میں ہم کہتے ہیں کہ چاہے آسمان ہی کیوں نہ ٹوٹ پڑے لیکن اب آگے ہی بڑھے چلو۔ اس طرح بغیر غور کئے اندھا دھند ایک قوت کے ساتھ لگ لیسنا کہ ہم کو محسوس ہو کہ ہم بار بار وہ ناکام ہیں بلکہ محض تماشائی ہیں جو ایک خارجی قوت کے عمل کا تماشا دیکھ رہے ہیں یہ فیصلے کی ایسی اچانک اور براہ ہیجان قسم ہے کہ کند اور وہمی طبیعتوں میں بہت ہی کم ہو سکتی ہے۔ لیکن جن لوگوں کے جذبات بہت قوی ہوتے ہیں اور جو غیر منتقل اور متلون مزاج ہوتے ہیں ان میں یہ اکثر پائی جاتی ہے۔ اور جو لوگ بنیولین کو متحرک وغیرہ کی طرح سے عالم میں ہلکے ڈال دینے والے ہوتے ہیں جن میں سخت جوش کے ساتھ انتہائی قوت عمل بھی جمع ہوتی ہے جب ان میں جوش اور ولولے کے راستے کو خوف اور خدشے بند کر دیتے ہیں تو عزم اکثر اس قسم کا ہوتا ہے جو غیر متوقع طور پر کاوٹ کے بند توڑ دینا ہے۔ یہ امر کہ ان لوگوں میں اکثر ایسا ہوتا ہے اس بات کی کافی دلیل ہے کہ ان سیرتوں کا رجحان حریت کی طرف ہوتا ہے اور خود یہ جبری حالت یقینی طور پر اس توانائی کی طاقت کو زیادہ کر دے گی جو اخراج کے پر ہیجان راستے کے لئے ابھی روانہ ہوتی ہے۔

فیصلے کی ایک چوتھی قسم ہے جو بسا اوقات عہد کو اتنی ہی اچانک طور پر ختم کر دیتی ہے جتنی کہ تیسری قسم کر دیتی ہے۔ اس قسم کا فیصلہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی خارجی تجربے یا کسی ناقابل بیان داخلی تغیر کی بنا پر اچانک سنجیدہ و شدید حالت سے آسان اور بے پروا حالت تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس وقت ہمارے محرکات و تصدیقات میں وہی تغیر پیدا ہوتا ہے جو ناظر کی سطح کی تبدیلی سے اس کی نظریں واقع ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں نہایت ہی

سنجیدہ حال بھی خوف و دہشت کا شکار ہو سکتے ہیں۔ جب اس قسم کی کوئی حالت ہم پر طاری ہو جاتی ہے تو خیف و بیہودہ خیالات کی قوت محرکہ باطل ہو جاتی ہے اور سنجدہ محرکات کی قوت کئی گونہ زیادہ ہو جاتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان آدمی کا مول کو جن میں ہم اپنا وقت ضائع کر رہے تھے، ہم فوراً ترک کر دیتے ہیں، اور سنجدہ حبیب صورت کو جس پر کہ ہم ہنوز اپنے نفس کو آمادہ نہ کر سکتے تھے، فوراً عملی طور پر تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس عنوان کے تحت وہ فکری تغیرات اور ضمیر کی بیداریاں آ جاتی ہیں جو ہماری سیرت کو قطعاً بدل دیتی، اور ہم کو نئے آدمی بنا دیتی ہیں۔ سیرت اچانک دوسری سطح پر پہنچ جاتی ہے اور عہد فوراً ختم ہو جاتا ہے۔

فیصلے کی پانچویں اور آخری قسم میں یہ احساس کو دلائل تمام کے تمام میں نظر ہیں، اور عقل نے ان کا توازن کر لیا ہے، ممکن ہے کہ ہو اور ممکن ہے کہ نہ ہو۔ لیکن بہر حال فیصلہ کرتے وقت ہم یہ ضرور محسوس کرتے ہیں کہ گویا ہم اپنے ارادی فعل سے پہلے کو جھکا رہے ہیں۔ پہلی صورت میں مبنی موجودگی کی حالت میں ہم اپنی کوشش کے زور کو منطقی استدلال کے وزن پر زیادہ کرتے ہیں جو تنہا فعل کو عمل میں لانے کے لیے ناکافی معلوم ہوتا تھا۔ دوسری صورت میں بھی یہ حالت عہد موجودگی ہم استدلال کے بجائے کسی ایسی شے کو زیادہ کرتے ہیں جو استدلال کا کام کر جاتی ہے۔ ان مثالوں میں ارادے کا جو ست و مردہ ابھار محسوس ہوتا ہے، وہ ان کو ذہنی اعتبار سے ایک ایسی قسم بنا دیتا ہے جو چاروں سابقہ اقسام سے مختلف ہے۔ مابعد الطبیعیاتی نقطہ قوت ارادی کا ابھار کس جانب کو اشارہ کرتا ہے، اور کوشش سے ہم ایسی قوت ارادی کے متعلق کیا نتیجہ نکال سکتے ہیں، جو قوت محرکہ سے علیحدہ ہو، یہ ایسے امور ہیں جن سے ہم کو بیاں کوئی تعلق نہیں ہے۔ ذہنی اور منطقی اعتبار سے تو وہ احساس سہی، جواول الذکر فیصلے میں منقود تھا، ان کے ساتھ ہوتا ہے۔ خواہ یہ فیصلہ سخت اور تکلیف دہ فریضے کی ادائی کے لئے دنیاوی لذات سے قطع تعلق کرنے کے متعلق ہو، یا دو قطعاً علیحدہ مسائل واقعات میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کے متعلق ہو، جو دونوں اپنی جگہ پر اچھے اور بچسپ ہوں اور کوئی

ایسا خارجی یا مطلق اصول پسندان کے مابین نہ ہو جس سے فیصلہ ہو سکے اور فیصلے کے بعد ان میں سے ایک ہمیشہ کے لیے ناممکن الحصول ہو جائے اور ایک ہمیشہ کے لیے موضوع حقیقت میں آجائے۔ بہر حال یہ ایک سخت اور تلخ قسم کا فعل اور ایک اخلاقی ویرانے میں داخل ہونے کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو اس صورت میں اور گذشتہ صورتوں میں یہ فرق ہے، کہ گذشتہ صورتوں میں فیصلہ کرتے وقت ذہن ایک صورت کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے، بجا لیکہ اس میں دونوں صورتیں پوری طرح سے نظر کے سامنے رہتی ہیں۔ شکست خوردہ امکان کو ترک کرتے وقت بھی انسان یہ محسوس کرتا ہے، کہ میں غلطی کر رہا ہوں۔ یہ عہد اپنے جسم میں کانٹا چبھانے کے مساوی ہے۔ اندرونی کوشش کی جس جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے ایسا جزو ہے جو اس پانچویں قسم کو گذشتہ اقسام سے بالکل میسر اور ممتاز کر دیتی ہے اور یہ بالکل نئی قسم کا ذہنی منظر بن جاتا ہے۔ انسانی فیصلوں میں سے بیشتر بغیر کوشش کے ہوتے ہیں۔ اکثر اشخاص کے آخری فعل کے ساتھ بہت سی کم سہی کا جزو ملا ہوا ہوتا ہے۔ میرے خیال میں تو یہ غلط خیال کہ فعل ارادی بیشتر کوشش کے ساتھ ہوتا ہے، اس بنا پر پیدا ہو گیا ہے، کہ تعمق کے دوران میں ہم کو اکثر یہ خیال آتا ہے کہ اگر اب فیصلہ کرتا پڑے تو ہم کو کتنی سہی کرنی پڑے گی بعد ازاں جب فیصلہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے تو ہم کو یہ بات یاد آتی ہے اور غلطی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ فیصلہ کرتے وقت بھی کوشش کرنی پڑی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ منظر ہی واقعہ ہونے کے اعتبار سے ہمارے شعور میں سہی کے موجود ہونے کے باب میں انکار یا شک نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے برعکس اس کا مفہوم کچھ ایسا ہے جس کے متعلق فلاسفہ میں باہم سخت اختلاف ہے۔ اس کی تفسیر پر روحانی علیت تقدیر اور جبر و قدر جیسے اہم و نسخ مسائل مبنی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان حالات کا نہایت اہتمام کے ساتھ مطالعہ کیا جائے جن میں ارادی کوشش کا احساس پایا جاتا ہے۔

احساس سمی

ابھی کچھ پہلے میں نے کہہ تھا کہ شعور یا وہ عصبی عمل جو اس کے ساتھ ہوتا ہے بالکل تسلیقی ہوتا ہے۔ اس وقت مجھے یہ شرط اور زیادہ کر دینی چاہئے کہ اس کو کافی طور پر شدید بھی ہونا چاہئے۔ حرکت کو ہیجان میں لانے کے لئے شعور کی اقسام مختلفہ میں نمایاں اختلاف پانے جاتے ہیں بعض احساسات کی شدت عملی طور پر اخراج سے کم ہوتی ہے، اور بعض کی زیادہ ہوتی ہے۔ عملی طور پر کم و زیادہ ہونے سے میری مراد معمولی حالات میں کم و زیادہ ہونے سے ہے۔ یہ حالات ممکن ہے یا تو عادی رکاوٹیں ہوں جسے خوشگوار کابلی کا احساس ہوتا ہے۔ اور جو ہم میں سے اکثر میں ایک گونہ تسلی پیدا کر دیتا ہے جس کے دور کرنے کے لئے تسلی کے ذرا شدید ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یا ممکن ہے کہ یہ حرکی رقبوں کے ذاتی جمود اور داخلی مزاحمت پر مشتمل ہوں، جو اخراج کو اس وقت تک ناممکن بنا دیتے ہوں جب تک داخلی تناؤ پیدا ہو کر سجاوڑ نہ ہو جائے۔ ان حالات میں مختلف افراد میں اختلاف ہو سکتا ہے اور ایک ہی شخص میں یہ مختلف زمانوں میں مختلف ہو سکتے ہیں۔ عصبی جمود کم و بیش ہو سکتا ہے۔ عادی رکاوٹیں گھٹ بڑھ سکتی ہیں۔ خاص فکری اعمال کے مثل اور ہیجانوں میں بھی بطور خود تغیر ہو سکتا ہے اور اختلاف کے بعض راستے کم و بیش قابل گزار ہو سکتے ہیں اس طرح پر بعض محرکات کے داخلی تسلیاتی اثر بعض لئے مختلف ہونے کے لیے بہت سے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں۔ انھیں کی بنا پر ایسے محرک جو معمولاً کم موثر ہوتے ہیں زیادہ موثر و قوی بن جاتے ہیں، اور ایسے افعال جو معمولاً باسعی و کوشش کے ہو جاتے ہیں یا جن چیزوں کا پرہیز معمولاً آسان ہوتا ہے ان پر عمل کرنا یا ان سے بچنا بالکل ناممکن ہو جاتا ہے۔ اور اگر ہم عمل میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں تو کوشش کی بساط پر حرکت پر از تعین معلوم ہونے لگتی ہے۔ بخوبی کسی مزید تشریح کے بعد یہ امر واضح

ہو جائے گا کہ یہ اسباب کون سے ہیں۔

مختلف ذہنی معروضات کی تسویقی قوت میں ایک عام تناسب ہوتا ہے۔ یہی صحت ارادہ کی پیمائش ہے۔ کیونکہ اس کی خلاف ورزی بہت ہی خاص اوقات اور خاص ہی افراد کو کر سکتے ہیں۔ معمولاً جن ذہنی حالتوں میں سب سے زیادہ تسویقی مادہ ہوتا ہے، وہ یا تو جوش اشتہاد جذبے کی مظہر ہوتی ہیں (یعنی جبلی رد عمل کی معروضات ہوتی ہیں) یا لذات و آلام کے تصورات و احساسات یا ایسے احساسات ہوتی ہیں، جس کے ہم کسی نہ کسی وجہ سے عادی ہو جاتے ہیں، جس کی وجہ سے ان پر رد عمل کرنے کی عادت ہماری سرشت میں داخل ہو جاتی ہے۔ یا بعدی اشیاء کے تصورات کے مقابلے میں یہ ایسی اشیاء کے تصورات ہوتے ہیں جو بہ اعتبار زمان و مکان قریب ہوتی ہیں۔ ان مختلف معروضات کے مقابلے میں تمام بعدی ملحوظات کل مجرد تنقلاات غیر معمولی استدلالات اور ایسے محرکات ہیں جو بنی نوع کی جبلی تاریخ سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے اور جن میں یا تو تسویقی قوت اٹکل نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی ہے تو بہت ہی کم۔ یہ اگر کامیاب ہوتے ہیں تو کوشش و سعی سے اور بیماری کی حالت اور معمولی حالت میں یہی امتیاز ہے، کہ معمولی حالت میں فیجری محرکات عمل کو سعی و کوشش سے تقویت پہنچانی پڑتی ہے جب کہ میں جا کر یہ کامیاب ہو سکتے ہیں۔

علاوہ بریں صحت ارادہ اس بات کی طالب ہے کہ عمل میں عزیمت یا فعل سے پہلے ایک طرح کی پیدگی ہوئی جائے۔ ہر محرک یا تصور جس وقت کہ یہ اپنی تسویقی پیدا کرتا ہے، اس وقت اور تصورات بھی پیدا کرتا ہے، جن کی تسویقات ان کے ساتھ ہوتی ہیں، اور عمل جو کہ ان تمام قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، وہ نہ تو بہت آہستہ ہونا چاہئے اور نہ بہت سرعت کے ساتھ۔ جس صورت میں فیصلہ خاصا جلد ہی ہوتا ہے، اس صورت میں بھی معمولی یہ ہے کہ فرمان ارادہ سے پہلے میدان پر اجمالی نظر ڈالی جائے، اور یہ دیکھنا چاہئے کہ کونسی صورت عمل بہترین ہے۔ جن لوگوں کا ارادہ تندرست ہوتا ہے ان کی یہ نظر صحیح ہوتی ہے۔ (یعنی محرکات ایک دوسرے سے معمولی نسبت رکھتے ہیں نہ کہ غیر معمولی اور عمل نظر کی رہبر ہی کا اتباع کرتا ہے۔

ارادے کی غیر تندرستی چند در چند طریق پر پیدا ہو سکتی ہے۔ ممکن ہے کہ فعل محرک یا تصور کے ضرورت سے زیادہ جلد واضح ہو جائے اور باز رکھنے والے محرکات کو عمل کرنے کا وقت نہ ملے۔ ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادہ فوری کہتے ہیں۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ متولفات ذہن میں آتو جاتے ہیں لیکن تسویقی اور باز رکھنے والی قوتوں میں جو معمولاً تناسب ہوتا ہے وہ ناقص ہو۔ ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادہ کج کہتے ہیں۔ اور کجی کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ یا تو کسی امر میں شدت زیادہ ہوتی ہے یا بہت کم ہوتی ہے یا کہیں جھو د بہت کم ہوتا ہے یا بہت زیادہ ہوتا ہے یا یہ کہ باز رکھنے والی قوت یا تو حد سے زیادہ ہوتی ہے یا بہت ہی کم ہوتی ہے۔ اگر ہم کجی کی خارجی علامات کا باہم مقابلہ کریں تو ان کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں پہلی وہ جس میں معمولی عمل ناممکن ہوتا ہے۔ اور دوسری وہ جس میں غیر معمولی عمل غیر ذمہ دارانہ طریق پر ہوتا ہے مختصراً ہم ان کو ارادہ مزاحم اور ارادہ تسویقی کہہ سکتے ہیں۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ چونکہ قیہ عمل باعث مانع اور سوق قوتوں کے تناسب کا نتیجہ ہوتا ہے اس لیے ہم محض خارجی علامات کی بنا پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک شخص میں کس علت کی بنا پر اختلال ارادہ پیدا ہوتا ہے۔ آیا ایک جسز و کی زیادتی کی وجہ سے یا دوسرے کی کمی کی بنا پر۔ انسان اگر معمولی مزاحم کام میں نہ لائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے اور اگر تسویقی قوت اس میں زیادہ مل جائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے۔ انسان کو ایک کام کرنا اس لیے بھی دشوار مسلم ہو سکتا ہے کہ اس کی اہستہ دانی خواہش ہی بہت کمزور ہے اور اس لیے بھی کہ اس کے راستے میں نئے خطرات پیدا ہو گئے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر کلاؤٹس کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ سوار اس قدر کمزور ہو کہ وہ اچھے گھوڑوں کو بھی قابو میں نہ رکھ سکے یا ممکن ہے کہ گھوڑے اس قدر تیز و زور ہوں کہ سوار ان پر قابو نہ پاسکے بعض حقیقی صورتوں میں (خواہ وہ ارادہ مسوق ہوں یا ارادہ مزاحم) یہ بتانا مشکل ہوتا ہے کہ آیا خرابی مزاحم تغیر کی وجہ سے یا تسویقی تغیر کی وجہ سے۔ مگر عموماً ہم اصل باعث کی نسبت قیاس کر سکتے ہیں۔

ارادہ مسوق

سیرت کی ایک معمولی قسم یہ ہے کہ اس میں تحریکات و تسویقات اس قدر جلد حرکات میں منتقل ہوتی ہوں کہ مزاحم قوتوں کو عمل کرنے کا وقت نہ ملے۔ ایسی وہ تہوریہ سیما بی طیان ہوتی ہیں جن میں بوجھ حد سے زیادہ ہوتا ہے اور باتیں بہت کرتے ہیں۔ یہ قسم سلاخی اور کیلیٹی اقوام میں بہت عام ہے اور انگریزوں کا دھما مزاج اس کے بالکل منافی ہے۔ انگریزوں کو تو یہ لوگ اچھے ہوئے جانوروں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں اور ان لوگوں کو انگریز ریگنئے والے جانوروں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ ایک مزاحم اور ایک مسوق ارادے کے شخص کے مابین یہ تصفیہ کرنا کہ توانائی اور قوت کار کس میں زیادہ ہے دشوار ہوتا ہے۔ ایک مسوق ایٹا لومی جس کی عقل و ادراک عمدہ ہوا تنے سے ذہنی ذخیرے پر حیرت انگیز انسان معلوم ہو گا جس کا دھیما اور مزاحم ارادے کے امر میں احساس تک نہ ہو گا۔ وہ اپنی جماعت کا سردار بن جائے گا۔ وہ گیت گائے گا۔ تقریر کرے گا۔ جماعتوں کا قائد و سرگروہ بن جائے گا۔ علی مذاق کرے گا۔ لڑکیوں کے بوسے لے گا۔ مردوں سے لڑے گا اور اگر ضرورت ہو تو ملک و قوم کی ان امیدوں کے پورا کرنے اور ان جہات کے سر کرنے کی کوشش کرے گا جن سے بالوسی ہو چکی تھی۔ یہ دیکھ کر دیکھنے والا کہے گا کہ اس کے تو چنگل میں اتنا بوجھ اور اتنی سرگرمی ہے جو نجیدہ مزاج آدمی کے پورے جسم میں بھی نہیں ہے۔ لیکن نجیدہ مزاج آدمی کے ذہن میں ممکن ہے یہ تمام احساسات بھی ہوں بلکہ ممکن ہے ان کے علاوہ اور بھی بہت سے احساسات ہوں جو اس طرح اس سے بھی شدید طریق پر عمل میں آنے کے لیے تیار ہوں بشرطیکہ مزاحمتیں اور رکاوٹیں دور کر دی جائیں۔ خدشات کی عدم موجودگی نتائج سے بے پروائی ملحوظات سے بے اعتنائی ہر لمحے کے سیاحت ذہنی کی انتہائی سادگی سے مسوق ارادے کے انسان میں اس قدر حرکی توانائی اور ولولہ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ اس کے جذبات محرکات یا خیالات بھی زیادہ قوی ہوں۔ جوں جوں ذہنی

ارتقا ہوتا رہتا ہے انسانی شعور کی پیچیدگی بڑھتی رہتی ہے، اور اس کے ساتھ ہر سویتی کے مزاحم بھی بڑھتے رہتے ہیں۔ ہم انگریزوں میں سے محض اس بنا پر آزاد می بیان کس قدر کم ہو جاتی ہے کہ ہم اپنے آپ کو ہمیشہ سچ بولنے پر مجبور پاتے ہیں۔ فراعات کے غلبے کا اچھا بھی رخ ہوتا ہے اور بُرا بھی۔ اگر کسی شخص کی تسویقات و تحریکات زیادہ تر باقاعدہ بھی ہوتی اور جلد عمل میں بھی آجاتی ہیں، اگر اس میں ان کے نتائج برداشت کرنے کی قوت ہے اور اتنی عقل بھی رکھتا ہے کہ ان کو کامیاب نتیجے تک لے جاسکے، تب تو اس کا یہ لیلیٰ والا نظام بہت اچھا ہے۔ کیونکہ یہ خدا کا انعام ہے کہ وہ بے فائدہ غور و فکر کی محنت سے بچ گیا ہے۔ اگر فوجی اور انقلاب انگیز اشخاص کا مزاج ایسا ہی سادہ و گزیر کی و ذہانت کے ساتھ مسوق ہوتا ہے۔ لیکن غور و فکر کرنے والے اور یر مزاحمت ذہنوں کو مسائل کا تصنیف سخت تکلیف دہ ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بہت سے مہتمم بالشان مسائل کو حل کر سکتے ہیں اور وہ ان میں سے اکثر غلطی سے بچ سکتے ہیں جن میں مسوق ارادے کے آدمیوں کا مبتلا ہو جانا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ لوگ غلطی نہیں کرتے، اور اگر غلطی کرتے بھی ہیں تو ایسی جس کی تلافی ہو سکتی ہے، تو ان کی سیرت نہایت ہی دل آویز اور بخشنے والے انسان کے لیے نہایت ہی ضروری معلوم ہونے لگتی ہے۔

بچپن یا بعض تکان کی حالتوں میں یا خاص بیماریوں میں ایسا ہوتا ہے کہ بازار رکھنے والی قوتیں تسویقی اخراجات کے دھوکے سے قاصر ہو جاتی ہیں۔ ایسی حالت میں ایسے شخص کا ارادہ بھی مسوق ہو جاتا ہے جس کا ارادہ معمولی حالت میں مسوق قسم کا نہ تھا۔ اس مقام پر مجھے مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ چپندہ صفحے ڈاکٹر کلاؤسٹن کی نفیس تصنیف سے اقتباس کروں۔

”چھ ماہ کے بچے کو لو۔ اس میں قطعاً کوئی ایسی دماغی قوت نہ ملے گی جس کو ذہنی مزاحم کہہ سکتے ہوں۔ کوئی خواہش یا میلان کسی ذہنی فعل کے ذریعے سے نہیں رکھتا۔۔۔۔۔ ایک سال کی عمر میں استعداد ضبط کے مبادی اکثر بچوں میں ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ وہ گیس کے شعلے کے پکڑنے کی خواہش دہائیں گے۔ وہ دودھ کے برتن کے اٹھنے سے باز رہیں گے۔ ان کا دڑنے کو بھی چاہتا ہو اور انھیں

لایا جاتا ہے۔ اکثر ذہنی بیماریوں کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ اس میں ضبط باقی نہیں رہتا ہے مگر عموماً ضبط کا یہ نقصان ذہنی بیماری اور ضبط کی دیگر علامات کے ساتھ ہوتا ہے۔ لیکن بعض مریضوں میں اگرچہ ایسے مریض بہت کم ہوتے ہیں قوت ضبط کا یہ فقدان ہی سب سے بڑی علامت ہوتی ہے۔۔۔۔۔ اس قسم کے جنون کو میں جنون ضبط کے نام سے موسوم کرتا ہوں۔ اس قسم کے بعض مریضوں کو مارنے اور توڑنے اور پھوڑنے کی ناقابل ضبط خواہش ہوتی ہے۔ بعض کو قتل و خودکشی کی خواہش ہوتی ہے بعض کو اسی قسم کی شہوانی خواہش ہوتی ہے بعض کو ایسی ہی شراب خوری کی بعض کو آگ لگا دینے بعض کو چوری کرنے کی اور بعض کو دیگر اخلاقی عیوب کی خواہش ہوتی ہے۔ یہ نوعیتی رجحانات اور مرضی خواہشوں کی اقسام لاتعداد ہیں جن میں سے بعض کو غلغلہ علیحدہ ناموں سے بھی موسوم کیا گیا ہے۔ ان میں مردہ خوری، یعنی قبروں کو کھود کر لاشوں کو نکال کر کھا جانا، باویہ خوردی یعنی جنگل میں مارے مارے پھرنا، جائز بننا یعنی وحشی حیوانوں کی حرکتیں کرنا ہیں اس قسم کی کل صورتوں میں یا تو حرکت دماغ کے اعلیٰ حصوں میں قوت ضبط کے معدوم ہو جانے کی بنا پر وقوع میں آتی ہے یا دماغ کے بعض حصوں کی توانائی کے حد سے زیادہ بڑھ جانے کی بنا پر جس کو معمولی قوت ضبط قابو میں نہیں کر سکتی۔ یا تو سوار اس قدر کمزور ہوتا ہے کہ وہ اچھے سارے ہوئے گھوڑوں کو بھی قابو میں نہیں کر سکتا، یا گھوڑے اس قدر منہ زور ہوتے ہیں کہ ان پر کوئی سوار بھی قابو نہیں پاسکتا۔ دونوں حالتیں خالص دماغی خرابی کی بنا پر پیدا ہو سکتی ہیں۔۔۔۔۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اضطرابی ہوں۔۔۔۔۔ ممکن ہے کہ مریض کا ایغو انسان یا ارادہ اس وقت موجود نہ ہو۔ اس کی سب سے مکمل مثالیں وہ قتل ہیں جو خواب خرامی یا صریح بیہوشی کی حالت میں کئے جاتے ہیں یا وہ افعال ہیں جو تنویمی حالت میں ہوتے ہیں۔ ایسی حالتوں میں مقصد کے حصول کی کوئی شعوری خواہش موجود ہی نہیں ہوتی۔ دوسری صورتوں میں شعور و حافظہ موجود ہوتا ہے مگر عمل کے روکنے کی قوت نہیں ہوتی۔ اس کی سب سے سادہ مثال اس قسم کے واقعات ہیں جن میں ایک مجبوظ یا مجنون کسی چمکیلی شے کو دیکھ کر اس کو لے لیتا ہے یا اس سے کوئی شرمناک شہوانی غفل وقوع میں آتا ہے۔ بیماری سے ایک صحیح دماغ والے انسان کی بھی یہ حالت ہو سکتی ہے۔

ایسے اشخاص میں وہ محرک عمل نہیں کرتے جو اور لوگوں میں فعل سے باز رہنے کا موجب ہوتے ہیں۔ میں ایک شخص سے واقف ہوں جو چوری کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے اس شے کی کوئی شدید خواہش نہیں ہوتی، جس کو میں چرانا ہوں کم از کم محسوس طور پر تو نہیں ہوتی۔ پس ارادہ منفلوج ہوتا ہے، اور میں اپنے قبضے میں کرنے کی معمولی خواہش کو جو ہم سب میں ہوتی ہے دبائیں سکتا۔

تسویق کی یہ شدت اور قوت ضبط کی کمزوری صرف ان لوگوں ہی سے ظاہر نہیں ہوتی، جن کو عمامہ طور پر مضبوط اور پاگل کہا جاتا ہے۔ معمولی شرابیوں سے اگر یہ سوال کیا جائے کہ تم یہ جان کر کہ شراب بری چیز ہے، پھر بھی اس کو کیوں پیتے تو نصف اس میں سے یہ کہیں گے کہ معلوم نہیں کہ کیوں پیتے ہیں۔ ان کے یقینے یہ ایک طرح کی گہمیری ہوتی ہے۔ ان کے عصبی مرکزوں کو یہ مرض ہوتا ہے کہ جب کبھی بوتل اور گلاس کا تعلق ہوتا ہے، تو یہ اس جانب اخراج کی مزاحمت نہیں کر سکتے۔ ان کو اس عرق کی پیاس نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ اس کا ذائقہ بھی فیوض و غلوں سے ملتا ہو۔ اور ان کو یہ بھی پوری طرح سے نظر آتا ہے کہ کل کو اس کے پینے کی خاطر پیشانی اٹھانی پڑے گی لیکن جب وہ اس کا خیال کرتے ہیں یا یہ ان کے سامنے آتی ہے، تو اپنے آپ کو اس کے پینے کے لیے تیار پاتے ہیں، اور خود کو روک نہیں سکتے۔ اس سے زیادہ وہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ ایک شخص وقت عشق بازی اور نفس پرستی میں مبتلا رہے، اگرچہ جو شے اس کو اس کی طرف دھکیلتی ہو وہ کسی قوی جذبے اور خواہش کی حقیقی قوت نہ ہو، بلکہ محض مبہم و مبہوم تصورات ہوں۔ اسی مزاج کے اشخاص اس قدر کمزور ارادہ رکھتے ہیں کہ ان کو صحیح معنی میں برا بھی نہیں کہہ سکتے۔ فطری یا غیر فطری تسویق کے راستے ان میں اس قدر کشادہ ہوتے ہیں کہ ذرا سا بھی ہیجان ہوا، اور ان سے خارج ہو گیا یہ ایسی حالت ہے جس کو علم الامراض میں ہیجان پذیر کمزوری کہتے ہیں۔ جس حالت کو خفا یا مستوری کہتے ہیں وہ عصبی ریشے کے ہیجان میں اس قدر تھوڑی دیر رہتی ہے کہ دباؤ مٹا دے گا اس میں حج ہونے کا موقع نہیں ملتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ باوجود مقام جوش و غل کے جو مقدار احساس و حقیقت سرگرم کار ہوتی ہے، ممکن ہے کہ وہ بہت ہی کم ہو۔ اس

غیر متعین توازن کی حالت کا تشنجی مزاج زیادہ تر جولا نگاہ ہوتا ہے۔ اس مزاج کے اشخاص میں اکثر ایسا ہوتا ہے، کہ ابھی تو ایک کام سے نہایت حقیقی اور سچی ہمدردی تھی، اور ذرا دیر میں خواہش نے عمل کیا اور وہ گردن تک اس میں غرق ہو گئے۔ پروفیسر ربٹ نے اپنی دلچسپ کتاب ”امراض ارادہ“ میں اس باب کا جس میں انھوں نے تشنجی مزاج والوں سے بحث کی ہے ”حکومت ادہام“ خوب نام رکھا ہے۔

جہاں عصبی ریشوں کی داخلی حالت صحیح ہوتی ہے، اور ضبط کی قوت معمولی یا معمول سے بھی زیادہ قوی ہوتی ہے، وہاں بھی اے قاعدہ اور تسلیتی کردار ہو سکتا ہے ایسی حالتوں میں تسلیتی تصور کی قوت غیر معمولی طور پر بڑھ جاتی ہے اور جو بات اکثر اشخاص کے لیے معمولی خیال یا امکان ہوتا ہے، وہ ان کے لیے شدید اور فوری ضرورت ہو جاتی ہے۔ جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں، وہ اس قسم کے مرضی اور ضدی تصورات کی مثالوں سے پر ہیں جن کے خلاف جدوجہد کرتے ہوئے بد بخت مریض اکثر پسینہ پسینہ ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ آخر کار اسے ان کے سامنے ہتھیار ڈال دینے پڑتے ہیں۔ ایک مثال بطور نمونے کے کافی ہوگی اس کو ایم ربٹ کال ہائل سے نقل کرتے ہیں۔

گیلنڈل کے باپ کا بچپن ہی میں انتقال ہو گیا تھا۔ ماں نے اس کی پرورش کی تھی جس سے اس کو بچہ محبت تھی۔ سولہ برس کے سن تک اس کی حالت اچھی تھی، مگر اس وقت سے اس میں تغیر ہونا شروع ہوا۔ وہ افسردہ اور پریشان رہنے لگا۔ اس کی ماں نے جب بہت اصرار کیا تو اس نے آخر کار یہ اقرار کیا ”مجھے تم ہی نے بالابوسا ہے۔ اور مجھے تم سے جو محبت ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ لیکن کچھ عرصے سے ایک تصویر مجھے تمھارے مار ڈالنے پر مجبور کر رہا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ خیال کسی روز مجھ پر اس درجہ ظہر پائے کہ میں اپنے ہاتھوں اپنے پاؤں پر کلہاڑی مار لوں، اس لیے مجھے فون میں بھرتی ہو جانے کی اجازت دیدو۔ ماں نے اگرچہ اس کو بہت کچھ روکا، مگر وہ اپنے ارادے میں

پکا تھا۔ وہ فوج میں بھرتی ہو گیا، اور وہاں اچھا سپاہی ثابت ہوا۔ مگر یہاں بھی ایک خفیہ تسویق اس کو اس بات پر آمادہ کرتی رہی کہ وہ فوج کو چھوڑ کر گھر آئے اور اپنی ماں کو قتل کر ڈالے۔ مدت ملازمت کے ختم ہونے کے بعد بھی یہ تسویق اسی قدر قوی تھی جس قدر کہ پہلے دن تھی۔ وہ ایک مدت کے لیے اور بھرتی ہو گیا۔ قتل کی جہالت اب بھی باقی تھی مگر اب ماں کی طرف سے خیال بدل گیا تھا اور بجا و ج کے قتل کر دینے کا خیال پیدا ہو گیا تھا۔ اس دوسری تسویق کا مقابلہ کرنے کے لیے اس نے اپنے آپ کو ہمیشہ کے لیے جلا وطن کر لیا۔ اس زمانے میں اس کا ایک پرانا ہمسایہ رحمت میں آیا اس سے کلینڈل نے اپنے تکلیف کا حال بیان کیا۔ اس نے کہا پریشان مت ہو۔ تم اب یہ جرم نہیں کر سکتے۔ کیونکہ تمہاری بجا و ج کا بھی انتقال ہوا ہے۔ یہ لفظ سن کر کلینڈل اس طرح سے اٹھا کر گویا اس نے قید سے رہائی پائی ہے۔ اس کا دل مسرت سے لبریز تھا۔ وہ اپنے وطن لوٹا جس کو دیکھے ہوئے اُسے برس گذر چکے تھے مگر مکان پر آتے ہی اس نے اپنی بجا و ج کو زندہ پایا اس کو دیکھتے ہی اس کے منہ سے جنس نکل پڑی، اور قتل کی خوفناک تسویق نے اس پر پھر غلبہ پایا۔ اسی شام کو اس نے اپنے بھائی سے کہا کہ مجھے رشوں سے باز ہو۔ مضبوطیوں سے اور مجھے اس طرح باز نہ ہو جس طرح بھیڑے کو باز نہ جاتا ہے اور ڈاکٹر کال ہل کو اطلاع کرو۔۔۔۔۔ ڈاکٹر کال ہل کے متعلقے کے بعد اس نے اپنے آپ کو دارالہماہین میں داخل کر لیا۔ داخلے سے پہلے شام کو اس نے ناظم دارالہماہین کو دکھا۔ میں اب آپ کے ادارے میں سکونت اختیار کرنے والا ہوں۔ یہاں میں اسی طرح سے رہوں گا جس طرح رحمت میں رہتا تھا آپ خیال کر لیں گے کہ مجھے صحت ہو گئی ہے۔ اور بعض اوقات میں بھی یہ کہنے لگوں گا کہ مجھے صحت ہو گئی ہے۔ میرا آپ کبھی یقین نہ کیجئے کسی میلے سے بھی مجھے باہر نہ نکلنے دیجئے۔ اگر میں رہائی کی درخواست کروں تو نگرانی دونی کر دیجئے۔ آزادی سے میں صرف یہ کام لوں گا کہ جس جرم سے مجھے نفرت ہے وہ مجھ سے سرزد ہو جائے گا۔

جن لوگوں کو شراب افیون وغیرہ کی ہرک ہوتی ہے وہ بھی اس قدر قوی

ہوتی ہے کہ معمولی آدمی اس کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ اگر کمرے کے ایک کونے میں شراب کا پیہر رکھا اور شرابی کے اور اس کے مابین توپ سے مسلسل گولے چھوٹ رہے ہوں تو جی وہ شراب کے لینے کے لیے اس توپ کے سامنے سے گزرنے سے بغیر نہ رہے گا۔ اگر ایک طرف تو برانڈی کی ایک بوتل ہو اور دوسری طرف قرعہ جہنم ہو، اور اس کو یقین ہو کہ ایک گلاس پیتے ہی میں اس میں دھکیل دیا جاؤں گا تو بھی وہ اپنے آپ کو اس سے باز نہ رکھ سکے گا۔ لہٰذا پشترابیوں میں سے اکثر سے اس بیان کی تصدیق ہوئی ہے۔ ڈاکٹر سے ساکن سنائی ذیل کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔

چند سال ہوئے کہ ایک شرابی اس ریاست کے خیرات خانے میں لا گیا۔ چند روز کے عرصے میں اس نے شراب سے حاصل کرنے کی مختلف ترکیبیں نکالیں لیکن سب میں ناکامی ہوئی۔ آخر کار اس نے اسی ترکیب نکالی جو کارگر ہو گئی۔ وہ خیرات خانے کے اس حصے میں گیا جہاں جلانے کی لکڑیاں رکھتی تھیں اور ایک ہاتھ کو کندھے پر رکھا اور دوسرے میں کلھاڑی لے کر ایسا ہاتھ مارا کہ دوسرا ہاتھ کٹ کر علیحدہ جا پڑا۔

اب بازو کو لیے خون بہتا ہوا پھیلتا ہے۔ دھتھوڑی سی شراب لاؤ تو زخمی سی شراب لاؤ میرا ہاتھ کٹ کر علیحدہ ہو گیا ہے۔ اس وقت کی شور و پکار میں ایک گلاس شراب لائی گئی۔ اس نے اپنے خون بہتے ہوئے بازو کو اس میں ڈال دیا اور پھر منہ کو گلاس لگا کر بے تکلف پی گیا، اور خیرات خانے کے لگا اب مجھے تشفی ہوئی ہے۔ ڈاکٹر نے اسی ٹرزا ایک شخص کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص سے نوشی کی عادت چھڑانے کے لیے میرے زیرِ علاج تھا۔ چار ہفتے کے عرصے میں اس نے ایکلوہل کے چھ کستے خالی کر دیے جن میں بہت ہی خراب قسم کا ایکلوہل تھا۔ جب اس سے پوچھا گیا کہ تم نے اس قدر نفرت اینگز کام کیوں کیا تو اس نے جواب دیا کہ جناب اس بہتہ کو دبانامیر سے لیے اسی قدر ناممکن ہے جس قدر قلب کی حرکت کار و کنا۔

جذباتِ خشی و محبت بھی ایک قسم کا ضبط ہے جو ہم سب کو ہوتا ہے، اگر یہ ویسے بالکل ہوشمند ہوں۔ یہ محبوب کے ہاتھ نفرت ہونے کے باوجود بھی ہو سکتا ہے اور جب تک یہ ہوتا ہے انسان کی کل زندگی اس کی موجودگی سے منقلب

ہو جاتی ہے۔ چنانچہ انگریزی اپنی غیر معمولی قوت ضبط اور ایک خاتون کے غیر معمولی عشق کی کشش کو بیان کرتا ہے۔

”میں خود اپنی نظر میں باعث نفرت ہو گیا، اور مجھ پر رنج و الم کی ایسی حالت طاری ہو گئی جو اگر زیادہ عرصے تک رہتی تو لازماً جنون یا موت کا باعث ہوتی۔ میں اپنی شرمناک بیڑیاں جنوری ۱۸۷۷ء کے ختم تک پہنے رہا، اور اس وقت میرا اشتغال جو اب تک رکا ہوا تھا انتہائے شدت کے ساتھ ٹھک اٹھا۔ ایک روز شام کو تھکے (جو اٹلی میں نہایت ہی بے مزہ اور تنہکا دینے والی تفریح ہوتی ہے) سے لوٹنے کے بعد جہاں کے میں چند گھنٹے اس عورت کے رہا تھا جس سے مجھے محبت اور عداوت دونوں تھے، میں نے اس امر کا تہیہ کیا کہ اب خود کو ہمیشہ کے لیے اس کے جوے سے آزاد کرتا ہوں۔ تجربے سے مجھے یہ بات معلوم ہوئی کہ دور ہو جانے سے بجائے اس کے کہ میں اپنے ارادے میں ثابت قدم رہوں اور کمزوری واقع ہوتی ہے۔ اس لیے میں اپنا اس سے بھی سخت امتحان لیا، اور اپنے مزاج کی ضد سے یہ توقع تھی کہ اس میں مجھے یقیناً کامیابی ہو جائے گی، کیونکہ یہ مجھے زیادہ سے زیادہ کوشش پر مجبور کرے گا۔ میں نے ارادہ کیا کہ میں اپنے گھر سے نہ نکلوں جو اس خاتون کے گھر کے بالکل سامنے تھا۔ اس کی کھڑکی پر نظر رہے گی اس کو آتے جاتے دیکھوں گا، اس کی آواز سنوں گا، مگر اس کا عزم کر لیا کہ اس کی کسی تحریک سے کسی غیبت کی یاد یا اور کسی تدبیر سے بھی اب دوستی کی تجدید نہ کروں گا۔ میں نے اس امر کا فیصلہ کر لیا تھا کہ اپنے آپ کو یا تو اس شرمناک غلامی سے آزاد کر لوں یا مر جاؤں۔ اپنے عزم کو قوی کرنے کے لیے اور بدنامی کے الزام کے بغیر اپنے ارادے کی تبدیلی کے امکان کو دور کرنے کے لیے میں نے اپنے ارادے سے اپنے ایک دوست کو مطلع کیا جو مجھ سے بہت محبت کرتے تھے اور جن کی میرے دل میں بھی بہت عزت تھی۔ ان کو میری حالت پر بہت افسوس تھا، لیکن یہ دیکھ کر وہ میرے عمل کے تحمل نہیں ہو سکتے اور میں اس کو ترک نہیں کر سکتا انھوں نے کچھ عرصے سے میرے پاس آنا جانا ترک کر دیا تھا۔ میں نے ان کو ایک مختصر خط لکھا، اور

اس میں اپنے غم کا ذکر کیا، اور اپنے استقلال کے ثبوت کے طور پر میں نے اپنے بھدے سرخ بالوں کی ایک لمبی لٹ کاٹ کر بھیج دی۔ میں نے اس کو ارادۂ کاٹ دیا تھا تاکہ میں باہر نہ نکل سکوں، کیونکہ اس زمانے میں صرف ادنیٰ طبقے کے لوگ اور طراح ہی مجمع عام میں بال کٹوا کر نکلتے تھے۔ میں نے اپنے رقبے کے ختم پر اپنے ان دوست کو لکھا تھا کہ تمہیں قسم ہے تم اپنی موجودگی اور مثال سے میری ہمت کو بڑھاؤ۔ اس طرح اپنے گھر میں متعید ہو کر میں نے ہر قسم کی میل اور ملاقات کی ممانعت کر دی۔ اس حالت میں میرے ابتدائی پندرہ روز سخت تکلیف و کرب میں گزرے ہیں ہر وقت روتا اور ہائے ہائے کرتا تھا۔ میرے بعض احباب اور میری تکلیف سے شاید اس لیے کہ میں نے اپنی حالت کے متعلق ان سے کوئی شکوہ نہیں کیا تھا، انظارِ ہمدردی کوئے بیگنے۔ مگر میرا چہرہ اور کل وجود میری تکلیف کی غمازی کر رہا تھا۔ اس حالت میں میں نے ایک اخبار پڑھنا شروع کیا مگر اس کے صفحے کے صفحے پڑھتا تھا اور ایک لفظ بھی سمجھ میں نہ آتا تھا۔ ۔ ۔ ۔ مارچ ۱۹۰۷ء کے ختم تک میں نے دو مہینے تقریباً مجنوناں کی طرح سے گزارے لیکن اب اگر میں دل میں یک بیک ایک ایسا خیال پیدا ہوا جس سے میرے رنج و الم میں کمی ہوگئی۔ یہ خیال شکر گوئی کا تھا، جس کے متعلق اغاری اپنی پہلی کوششوں کا ذکر کرتا ہے جو اس نے اس مرضی حالت میں کی تھیں۔

”اس مشغلے سے مجھے یہ فائدہ ہوا کہ رفتہ رفتہ عشق و محبت کا بھوت اترنے لگا اور میری عقل اتنی مدت سے مدہوش پڑی تھی بیدار ہو گئی۔ اب میرے لیے خود کو کسی سے بندھوانا ضروری نہ تھا، جس سے میں خود کو اپنے گھر سے بچنے اور مجبورہ کے گھر تک جانے سے روکتا تھا۔ میں نے یہ تدبیر خود کو بہ جبر بوشمند بنانے کے لیے نکالی تھی۔ جن رسیوں سے میں نے اپنے آپ کو بندھوایا تھا تو ان کو ایک چادر سے ڈھانپنے رکھتا اور صرف ایک ہاتھ کو کھلا رکھتا تھا جتنے آدمی مجھے دیکھنے آتے تھے ان میں سے ایک کو بھی یہ شبہ

نہیں ہوا کہ میں بندھا ہوا ہوں۔ اس حالت میں میں گھنٹوں رہتا تھا۔ الیکس جو میرا جیلر تھا صرف اسی کو اس راز کا علم تھا۔ جب میرے جذبے کی شدت کم ہو جاتی تو وہ مجھے کھول دیا کرتا تھا مگر جتنے مجھوتا ناظر قیوں سے میں نے کام لیا ان میں سے ایک سب سے عجیب و غریب تھا اور وہ یہ تھا کہ میں تاشے کے ختم پر تھیٹر میں اپا لو کا سواٹنگ بھر کر بانسری ہاتھ میں لیے اپنے کچھ شعر گاتا ہوا نکلتا تھا۔ یہ بہرہ وپ میری طبیعت و مزاج کے بالکل منافی تھا۔ اس حرکت کا میرے پاس صرف یہی عذر ہے کہ مجھے اپنی جذبے کی شدت کی تاب نہ تھی۔ مجھے اپنے جذبے کے مقصود اور خود اپنی ذات کے مابین ایک ناقابل عبور خلیج حاصل کر دینا ضروری معلوم ہوتا تھا۔ اور مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ ان میں سب سے فوری وہ شرم ہے جو اسی محبت کی تجدید میں عام شحک کی بنا پر مجھ کو محسوس ہوگی جس کو میں بہ اعلان ترک کر چکا ہوں۔“

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مصر تصور بہت ہی خفیف قہم کا ہوتا ہے لیکن ممکن ہے یہ مریض کو اس قدر پریشان کرے کہ اسے اپنی زندگی سے بیزار کر دے۔ اس کو اپنے ہاتھ میلے معلوم ہوتے ہیں۔ ان کو دھلنا چاہئے۔ وہ جانتا ہے کہ یہ میلے نہیں ہیں لیکن اس تکلیف کو دور کرنے کے لیے وہ ان کو دھوتا ہے۔ تنہا ہی دیر کے بعد یہی تصور پھر آ جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام دن ہاتھ دھونے میں ختم ہو جاتا ہے۔ یا اس کو خیال ہوتا ہے کہ کپڑے ٹھیک طور سے نہیں پہنے اور اس خیال کے دور کرنے کے لیے وہ ان کو بار بار اتارتا اور پہنتا ہے یہاں تک کہ اسی میں اس کو دو تین گھنٹے لگ جاتے ہیں۔ اکثر اشخاص میں اس مرض کا رجحان ہوتا ہے۔ بہت ہی کم لوگ ہوں گے جن کو کبھی بستر پر لیٹ کر اس امر کا خیال نہ آیا ہو کہ سامنے کا دروازہ بند کرنا تو بھول ہی گیا ہوں، یا باہر کی روشنی تو گل ہی نہیں کی ہے۔ اور بہت کم لوگ ہوں گے جو اس بنا پر نہیں کہ ان کو ان امور کی فراموشی کا یقین ہوتا ہے بلکہ اس بنا پر کہ وہ تکلیف و شک کو دور کر کے سو سکتے ہیں اس کام کو کرنے کے لئے دوبارہ نہ اٹھتے ہوں۔

تسلیمی ارادے اور فعلی عزم میں نہیں بدلتا۔ ان میں سے بعض رضیوں کو اس کمزوری و مجبوری کو دیکھ کر حیرت ہوتی ہے جس سے ان کا ارادہ متاثر ہوتا ہے۔ اگر تم ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دو تو وہ دن دن بھر بستر یا کرسی پر گزار دیتے ہیں۔ اگر کوئی شخص ان سے مخاطب ہوتا ہے یا ان کو جوش دلانا ہے تو وہ مناسب طور پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں، اگرچہ ان کا بیان مختصر ہوتا ہے، اور اشیا کے شعل خاصہ جیسی طرح سے اظہار اُسے کرتے ہیں۔

بالب میں متعلم کو یاد ہو گا کہ یہ کہا گیا تھا کہ جس حقیقت سے ایک نئے ذہن کو متاثر کرتی ہے وہ (جہاں اور چہیں ہوتی ہیں) اس قوت کے متناسب ہوتی ہے، جو یہ حیثیت جمع ارادہ رکھتی ہے۔ یہاں صداقت کا دوسرا پہلو ہماری نظر کے سامنے آتا ہے۔ وہ تصورات اشیا یا مخلوقات جو (ان کا ملی کی حالتوں میں) ارادے کو متاثر کرنے سے قاصر رہتے ہیں وہ اس حد تک بعید و غیر حقیقی معلوم ہوتے ہیں اشیا کی حقیقت کو جو ان کے حیثیت محرکات کے موثر ہونے سے تعلق ہے ایک ایسا افسانہ ہے جو اتنا کبھی یوری طرح پر بیان نہیں ہوا۔ انسانی زندگی کا اخلاقی حزیہ محض اس واقعے کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے کہ وہ سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے جو معمولاً ادراک حقیقت و عمل کے مابین ہوتا ہے اور بعض تصورات اس معنی میں حقیقی معلوم نہیں ہوتے کہ ان پر عمل ہو جائے انسانوں میں باہم احساسات و تعلقات میں اختلاف نہیں ہوتا۔ ان کے تصورات امکان اور ان کے معیارات ایک دوسرے سے اس قدر مختلف نہیں ہوتے جس قدر ان کی قسموں کے اختلاف سے پتا چلتا ہے۔ کوئی طبقہ بھی ایسے اچھے عواطف نہیں رکھتا اور راہ زندگی کے اعلیٰ و ادنیٰ کے مابین اس طرح سے فرق نہیں کرتا، جس قدر کہ وہ لوگ کرتے ہیں جن کو ہمیشہ ناکامی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے، یا جو محض عواطف یا شہابی تدبیر ٹٹے یا داماندے ہوتے ہیں، جن کی زندگی علم و عمل کے مابین ایک طویل تناقض ہوتی ہے، اور جو باوجود اس کے کہ فطریہ ریپوریٹس سے حاوی ہوتے ہیں اپنی متکون سیرتوں کو استوار نہیں کر سکتے۔ شجر علم نے ان لوگوں کی طرح کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔ جہاں تک اخلاقی بصیرت کا تعلق ہے،

با ضابطہ اور خوش حال عوام جن کو وہ کالانعام کہتے ہیں، دودھ پیتے بچوں کی طرح سے ہیں۔ مگر اس کے باوجود ان کا اخلاق علم ان کا پس پر وہ بڑبڑانا اور شور مچانا ان کا دیکھنا اور تنقید کرنا اعتراض کرنا خواہش کرنا اور قدر سے غم کرنا کسی غم باہجزم کی صورت اختیار نہیں کرتا۔ ان کی آواز کبھی بلند نہیں ہوتی، اور ان کی گفتگو جملہ شہ طبع سے کبھی جملہ انشائیہ میں متغزل نہیں ہوتی۔ یہ کبھی ہر سکوٹ کو نہیں ٹوٹتے، کسی دید بان کو اپنے ہاتھ میں نہیں لیتے۔ رو سو اور لیٹیف جیسے اشخاص میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا کل تسلیاتی قوت ادنیٰ محرکات ہی کے ہاتھ میں ہے اور ایسی ٹرینوں کی طرح جن کو راستے پر قابو ہوتا ہے وہ بلا شرکت غیرے راستے پر قابض رہتی ہیں۔ ان کے پہلو پہ پہلو عمدہ محرکات بھی بہ کثرت ہوتے ہیں لیکن ان تک تنقید کا شعلہ کبھی نہیں پہنچتا۔ اور ان کا اس شخص کے کردار پر اس طرح سے اثر نہیں ہوتا جس طرح سے کہ اس شخص کے کہنے کا اثر ڈاگ سٹارڈیسی پر نہیں ہوتا جو راہ میں اس کو ٹھیرا کر اپنے بٹھا لیجانے کے لیے شور مچاتا ہے۔ یہ ختم وقت کے جلد ساز ہوتے ہیں۔ بہترین کے دیکھنے اور بدترین پر عامل ہونے سے جو شور پیدا ہوتا ہے وہ ان تکلیف دہ احساسات میں سے سب سے زیادہ المناک ہوتا ہے جن سے انسان کو اس عالم رنج و محن میں دوچار ہونا پڑتا ہے۔

اب ہم کو ایک نظر میں معلوم ہو جائے گا کہ کب کب کوشش ارادے کو پیچیدہ کر دیتی ہے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب کبھی کسی نسبتہ قلیل الوقوع اور معیاری تسلیاتی کی اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ یہ جلی اور عادی اقسام کی تسلیات کو دبا دے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب شدید مسوق کے سہجان روک دینے جاتے ہیں یا شدید مزاحم حالات پر طبیعت غلبہ پاتی ہے۔ معمولی تندرست آدمی کو ممکن ہے اس کی کچھ زیادہ ضرورت نہ ہو۔ لیکن ہیر واد خنوبٹ احواس کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان تمام حالات میں قدرتی طور پر ہم کو کوشش کا عقل اس طرح سے ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک فعلی قوت ہے جس کا ہم ان محرکات پر اضافہ کر دیتے ہیں جو بالآخر کامیاب ہوتے ہیں۔ جب خارجی قوتیں کسی جسم سے متصادم ہوتی ہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ نتیجہ عمل کم سے کم مزاحمت یا زیادہ سے زیادہ تناؤ الکی راہ سے

و قوع پذیر ہوا ہے لیکن یہ واقعہ بھی حیرت انگیز ہے کہ ہماری فطری زبان ارادے یا سعی کے متعلق اس سے کچھ نہیں کہتی۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ہم اولیٰ طریق پر چلیں اور کم از کم مزاحمت کے راستے کی تعریف اس طرح کریں کہ کم از کم مزاحمت کا راستہ وہ ہوتا ہے جس راستے سے عمل ہوتا ہے تو طبیسی قانون ذہنی سطح پر بھی صادق آنا چاہئے۔ لیکن ارادے کی تمام مشکل حالتوں میں جب شاذ اور بیماری محركات پر عمل ہوتا ہے تو ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ جس راہ کو اختیار کیا گیا ہے وہ سب سے زیادہ مزاحمت کی راہ تھی۔ اور یہ کہ معمولی محركات زیادہ طالب عمل اور آسان تھے۔ جو شخص جراح کے نشتر کے نیچے اف تک نہیں کرتا یا جو شخص فرض منصبی کی خاطر اپنے آپ کو خلعت کا نشانہ طاعت بناتا ہے اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا جس راہ کو اختیار کر لیا ہوں اس میں فی الحال سب سے زیادہ مزاحمت ہے وہ کہتا ہے کہ میں اپنی تحریکات و تسویقات پر غالب آگیا۔

لیکن کابل شرابی اور بزدل اپنے کردار کے متعلق کبھی اس طرح سے نہیں کہتے نہ وہ اس کے مدعی ہوتے ہیں کہ ہم اپنی توانائی کا مقابلہ کرتے ہیں، اپنے ہوش پر غلبہ پاتے ہیں اپنی شجاعت و جرات کو زیر کر لیتے ہیں وغیرہ۔ اگر عام طور پر ہم عمل کے تمام سرشتوں کو ایک طرف تو میلانات کے استحقاق لائیں اور دوسری طرف میارات کے عیاش اپنے کردار کے متعلق کسی یہ نہیں کہتا کہ یہ میرے میارات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے لیکن پارسا اور صاحب اخلاق آدمی ہمیشہ یہ کہتا ہے کہ یہ میرے میلانات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے۔ عیاش ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے اس کی کاہلی و بیکاری ظاہر ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بروقت عمل میں اپنے میارات بھول جاتا ہوں میرے کان فرائض کی طرف سے بہرے ہو جاتے ہیں وغیرہ۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ میاری محركات کو بلا کسی کوشش کے نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور یہ کہ قوی ترین تناؤ میلانات کی راہ میں ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں میاری ایک خفیف سی آواز معلوم ہوتی ہے جس کے غالب ہونے کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کو مصنوعی طور پر تقویت

پہنچائی جائے۔ اس کو تقویت کو شش سیسی پہنچتی ہے جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قوت میلان کی مقدار تو مقرر ہے لیکن قوت میاری کی مقدار گھٹ بڑھ سکتی ہے۔ لیکن جب سسی کی مدد سے ایک میاری محرک قوی حسی مزاحمت پر کامیاب و کامران ہوتا ہے تو اس کی مقدار کو کونسی شے متعین کرتی ہے؟ خود مزاحمت کی شدت اگر میلان حسی کم ہوتا ہے تو سسی بھی تھوڑی ہوتی ہے۔ سسی اپنے مخالف کی موجودگی کی وجہ سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ اگر میاری یا اخلاقی عمل کی مختصر تعریف کرنی ہو تو اس سے بہتر اس کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی کہ یہ وہ عمل ہے جو سب سے زیادہ مزاحمت و مخالفت کے باوجود ہوتا ہے۔

ان واقعات کو علامات کے ذریعے سے اس طرح سے مختصر ظاہر کر سکتے ہیں۔
م میلان کے بجائے ہے۔ ق تسویق میاری کی نائندگی کرتی ہے۔ س سسی کے لیے ہے۔

ت بذات خود م
ث + س > م

یہ الفاظ دیگر اگر مں کا ت پر اضافہ ہو جائے تو ہم فوراً اپنی مزاحمت کو کم سے کم کر دیتا ہے اور حرکت اس کی مخالفت کے باوجود واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن مں، ت کا لازمی جزو نہیں ہوتا۔ یہ شروع ہی سے اتفاقی اور غیر متعین معلوم ہوتا ہے۔ ہم اس کو کم و بیش کر سکتے ہیں اگر ہم اس کو ہر طرح پر کام میں لائیں تو سب سے بڑی ذہنی مزاحمت کو سب سے کم میں بدل سکتے ہیں۔ کم سے کم واقعات سے تو ہم پر خود بخود یہی اثر مرتب ہوتا ہے۔ لیکن ہم اس اثر کی حقیقت کے متعلق فی اسماں بحث نہ کریں گے بلکہ فی اسماں ہم اپنے تفسیلی بیان کو جاری رکھتے ہیں۔

لذت و لم شرمیہ عمل کی حیثیت

مقاصد اور ان کے خیال سے ہمارے عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ لیکن عمل کے

ساتھ لذات و آلام کا جو تجربہ ہوتا ہے اس سے خود عمل متاثر ہوتا ہے اور اس کو منضبط کرتے ہیں۔ بعد میں خیالات لذات و آلام مزاحمی و تسویفی قوت حاصل کر لیتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ کسی لذت کا خیال بھی لذت بخش ہی ہو بلکہ یہ عموماً اس کے برعکس ہوتا ہے جیسا کہ ڈانٹے کہتا ہے *nesson maggior dolore* اور نہ یہ ضروری ہے کہ الم کا خیال المناک ہو جیسا کہ ہومر کہتا ہے کہ غم بسا اوقات باعث تفریح ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ لذات خاص عمل کے لیے نہایت قوی معاون ہوتی ہیں اور آلام موجودہ نہایت قوی مزاحم اس لیے لذات و آلام کے خیال ان خیالات میں سے ہیں جن میں سب سے زیادہ تسویفی اور مزاحمی قوت ہوتی ہے۔ پس ان خیالات کو دیگر خیالات سے ٹھیک کیا نسبت ہو سکتی ہے؟ کیسی قدر تو یہ کا طالب ہے۔ اگر کوئی حرکت خوشگوار معلوم ہوتی ہے تو ہم اس کا اعادہ کرتے ہیں۔ اور اس وقت تک اعادہ کرتے رہتے ہیں جب تک کہ اس کی لذت باقی رہتی ہے اگر ہم کو اس صورت سے تکلیف ہوتی ہے تو ہمارے عضلی انقباضات اسی وقت رک جاتے ہیں۔ اس آخری صورت میں مزاحمت اس قدر ملتی ہوتی ہے کہ انسان کے لیے اپنے آپ کو آہستہ آہستہ اور جان بوجھ کر زخمی کر لینا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ اس کے باوجود باعث تکلیف بننے سے قطعاً انکار کر دیتے ہیں۔ بہت سی لذتیں ایسی ہیں کہ جن کا ایک بار ان کا ذائقہ چھ لینے کے بعد ہمارے لیے اس عمل کو جاری رکھنا ناممکن ہو جاتا ہے جس کا یہ نتیجہ ہوتی ہیں۔ لذات و آلام کا اثر ہماری حرکات پر اس قدر وسیع اور مکمل ہوتا ہے کہ ایک فلسفی نے تو یہ فیصلہ ہی کر دیا ہے کہ ہمارے عمل کے محض یہی محرک ہوتے ہیں اور یہ کہ جب کبھی یہ موجود نہیں ہوتے تو محرک عمل ان کے بعد خیالات ہوتے ہیں جو نظر انداز ہو جاتے ہیں۔

لیکن یہ بڑی غلطی ہے۔ گو لذات و آرام کا اثر ہماری حرکات پر بہت زیادہ ہوتا ہے مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ محرک حرکت صرف لذات و آلام ہی ہوتے ہیں مثلاً جبلی اور جذبی اہل رات میں ان کو قطعاً کوئی دخل نہیں ہوتا کہ کون شخص ہوگا جو ان کی لذت کے خیال سے ہنس رہا ہوگا اور ناک بھول چڑھانے کی لذت کے خیال سے ناک بھول چڑھاتا ہوگا کون شخص ہے جو شرابانہ کی تکلیف سے بچنے کے لیے شراب پیتا ہے کون شخص ہے جو غصہ، غم یا خوف میں ایسی حرکتیں

کرتا ہے جن کی داعی ان کی لذت ہوتی ہے۔ ان تمام حالتوں میں حرکات فطریہ
ایسی قوت سے عمل میں آتی ہیں جو عقوبت میں ہوتی ہے جس کو محرک ایسے نظام
عصبی پر صرف کرتا ہے جو اس کے مطابق عمل کرنے پر تیار ہوتے ہیں۔ جن
جنوروں کے دیکھنے سے ہم غصہ محبت یا خوف سے متاثر ہوتے ہیں جو ہمارے رونے
اور ہنسنے کا باعث ہوتی ہیں وہ خواہ ہمارے حواس کے سامنے ہوں یا محض تصور
میں ہمارے سامنے آئیں ان میں یہ خاص تسلیاتی قوت ہوتی ہے۔ ذہنی حالتوں کی
تسلیاتی کیفیت وہ صفت ہے جس سے ہم تنجا و زنجیر کر سکتے بعض ذہنی حالتوں میں
یہ کیفیت زیادہ ہوتی ہے بعض ذہنی حالتوں میں اس کا رخ ایک طرف ہوتا ہے اور
بعض میں دوسری طرف۔ احساسات لذت و الم میں یہ ہوتی ہے حقیقت کے ادراکات
و تنکلات میں یہ ہوتی ہے لیکن یہ نہیں ہوتا کہ ان دونوں میں کوئی خاص طور پر پاکلیتہ اس کا
حامل ہو شعور کا یا محسوس کا جو اس میں ہونا چاہئے۔ یہ ہے کہ کسی نہ کسی قسم کی
حرکت کا باعث ہو اب اس امر کی توجہ ارتقائی نتائج سے متعلق ہے کہ یہ ایک شخص اور
ایک شے کے متعلق ایک طرح کا ہو تا ہے اور دوسرے شخص اور دوسری
شے کے متعلق دوسری طرح کا ہوتا ہے۔ بہر حال اصل تسلیات جن طرح سے
بھی پیدا ہوتی ہوں اب ہمیں ان کو اس طرح سے بیان کرنا چاہئے جس طرح
سے وہ موجود ہیں اور جو لوگ ان کی توجہ کے باب میں ہر مثال اور ہر موقع
پر اپنے آپ کو یہ کہنے پر مجبور پاتے ہیں کہ یہ لذت کی خواہش اور الم سے
مگر نرنکے نتائج ہیں اس میں شک نہیں کہ وہ عجیب و غریب قسم کے
غایتی و ہم میں مبتلا ہیں۔

مگر ہے تحمل کو اس قسم کی تنگ مقصدیت جائز معلوم ہو اور لذات
و آلام ہی عمل کے لیے مقبول و مناسب محرکات کل معلوم ہوں اور یہ معلوم ہو کہ
یہی ایسے محرک ہیں جن پر ہم کو عمل کرنا چاہئے۔ یہ ایک اخلاقی مسئلہ ہے
جس کی تائید میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے۔ مگر یہ نغیاتی مسئلہ نہیں ہے۔ اور اس سے
ان محرکات کی نسبت کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا جن پر ہم واقفا عمل کرتے ہیں۔
یہ محرکات لاتعداد اشیاء سے فراہم ہوتے ہیں جو ہمارے عضلات ارادہ کو

ایسے ہی خود حرکتی عمل کے ذریعے سے متبیح کرتے ہیں، جیسا کہ وہ عمل ہوتا ہے جس کے ذریعے سے یہ ہمارے سینوں میں ایک سنجار کی کیفیت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس بات کا تصفیہ تو تجربہ ہی سے ہو سکتا ہے کہ کون کون سے خیالات عمل کے محرک ہو سکتے ہیں۔ جذبات اور جبلت کے بابوں میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ان کے نام لاتعداد ہیں۔ اس فیصلے پر ہم کو مطمئن ہو جانا چاہئے اور ایسی سادگی کے پیچھے نہ پڑنا چاہئے جس کی قیمت میں ہم کو حقیقت کے نصف حصے کو قربان کرنا پڑتا ہو۔

اگر ہمارے ان اولین افعال میں لذت والہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا تو ہمارے آخری افعال یا ان آستانی اعمال میں کیا ہو گا جو عادی بن چکے ہیں۔ زندگی کے معمولی افعال کپڑے پہننا اور انا تار تکام کے لیے جانا اور کام سے واپس آنا یا اس کے مدارج پورے کرنا یہ سب کچھ لذت والہ کے بلا کسی حوالے کے ہوتا ہے، سوائے ان حالتوں کے جن کا شاید ذوق نادر ہی وقوع ہوتا ہے، یہ تصور کا محرک قسم کا عمل ہوتا ہے۔ جس طرح سے میں سانس لینے کی لذت کی خاطر سانس نہیں لیتا بلکہ خود کو محض سانس لیتا ہوا پاتا ہوں، اسی طرح میں بکھنے کی لذت کی خاطر نہکتا بھی نہیں بلکہ یہی ہوتا ہے کہ ایک بار میں نہکتا شروع کر دیتا ہوں، اور میں خود کو لکھتا ہوا پاتا ہوں۔ لاپرواہی کے عالم میں خود کو سینگ پر جا تو کا دستہ بھرتے ہوئے دیکھتا ہوں اب اس کا کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس سے مجھے کوئی لذت حاصل ہوتی ہے جس کی خاطر میں ایسا کر رہا ہوں یا مجھے اپنی تکلیف کا اندیشہ ہے جس سے محفوظ رہنے کے لیے میں نے یہ صورت اختیار کی ہے۔ ہم سب سے اس قسم کی حرکتیں ظاہر ہوتی ہیں، اور اس لیے ہوتی ہیں کہ اس وقت ہم خود کو ان پر مجبور پاتے ہیں اور ہمارے نظام عصبی کچھ ایسی ساخت رکھتے ہیں کہ وہ اسی طرح سے چمک پڑتے ہیں۔ اپنے اکثر اے صرفہ یا خاص عصبی اور جسمانی بے چینی کے اعمال کی قطعاً کوئی وجہ نہیں بتائی جاسکتی۔

یا ایک جیسو اور عیمار شخص کے متعلق کیا کہا جائے گا، جس کو ایک چھوٹی سی مجلس اجباب میں شرکت کی دعوت دی جاتی ہے تو وہ نہایت ہی

سردھری سے قبول کرتا ہے۔ اس قسم کی مجالس میں شرکت اس کو سخت گراں معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تم جانتے ہو کہ شکاری کو جو دنگی ہی اس کو مجبور کرتی ہے۔ کوئی جیلہ یا عذر سمجھ میں نہیں آتا، اور وہ مجبور ہو کر انتہا کر لیتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ اپنے اور پرست چھینتا جاتا ہے، کہ میں کیا کر رہا ہوں۔ وہ بہت کم اپنے نفس پر اختیار رکھتا ہے۔ اس کا کوئی ہفتہ بھی ایسا نہیں گزر تا جس میں اس سے اس قسم کی غلطی سرزد نہیں ہو جاتی۔ اس قسم کی جبری ارادے کی مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ ہمارے سب افعال کے متعلق یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ یہ استحضاری لذت کے نتائج ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ان کو استحضاری مفید چیزوں کے زمرے میں بھی شمار نہیں کیا جاسکتا۔ مفید چیزوں کے لیے لذت بخش چیزوں کی نسبت زیادہ قوی محرک عمل ہو سکتے ہیں۔ لذات ہم کو اکثر اسی بنا پر اپنی جانب مائل کرتی ہیں کہ ہم ان کو اچھی چیزیں خیال کرتے ہیں مثلاً مسٹر سپنسر لذت کے حصول کے لیے اس بنا پر زیادہ زور دیتے ہیں کہ یہ صحت کے لیے مفید ہوتی ہیں۔ لیکن جس طرح ہمارے تمام افعال لذات کے عنوان کے تحت نہیں آتے، اسی طرح ہمارے تمام افعال فوائد کے تحت بھی نہیں آتے۔ کل مرضی تسویقات اور ہمارے مقررہ تصورات اس کی مخالف مثالیں ہیں۔ اسی حالت میں فعل کو اس کو خرابی ہی سے طلبی منزل حاصل ہوتی ہے۔ مانعت کو اٹھا لو تو اس کی کبھی کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ طالب علمی کے زمانے کا ذکر ہے کہ ایک طالب علم کالج کی ایک عمارت کی بالائی منزل پر سے گر پڑا جس سے کوہہ تقریباً مر ہی گیا۔ ایک اور طالب علم کو جو میرا دوست بھی تھا اس کھڑکی کے پاس سے روزانہ گدڑا پڑتا تھا اور آتے جاتے اس کا یہی جی چاہتا تھا کہ لاؤ میں بھی گر دیکھوں۔ وہ طالب علم چونکہ روٹن تھوڑا مذہب کا بھی تھا اس لیے اپنے ناظم سے اس نے اس کا ذکر کیا جس نے کہا بہتر ہے اگر تمھارا یہ جی چاہتا ہے تو تمھیں ضرور اگڑا چاہئے۔ جاؤ اور ضرور گر دیکھو۔ اس سے اس کی خواہش فوراً رک گئی۔ ناظم جانتا تھا کہ مریض ذہن کا کیونکر علاج کرنا چاہئے لیکن ہم کو محض بری اور غیر خوشگوار چیزوں کی کبھی کبھی حرص آجانے کے متعلق بیمار ذہنیاتوں سے مثالیں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جس شخص کے کچیں

زخم ہوتا ہے یا کہیں چوٹ لگ جاتی ہے مثلاً دانت میں تکلیف ہوتی ہے تو وہ درد پیدا کرنے کے لیے اس کو بار بار دباتا ہے اگر کسی نئی قسم کی بدبو کے قریب ہوتے ہیں تو محض یہ دیکھنے کے لیے یہ کس قدر بڑی ہے ہم اس کو بار بار سونگھتے ہیں۔ آج ہی میں ایک مہل و بیہودہ چلے کو بار بار دہراتا رہا اور اس کے ذہن پرستولی ہونے کا راز محض اس کی بیہودگی اور مہل پن کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔

لہذا جو لوگ لذت و الم کے نظریہ کے قائل ہیں اگر وہ معقولیت پسند ہیں تو انہیں اپنے نظریے کے مطبق کرنے میں بہت سے استثنا کرنے ہوں گے چنانچہ پروفیسر بین جو ایک معقولیت پسند انسان ہیں ان کے لیے مقررہ تصورات سے عمل کے واقع ہونے کا نظریہ ایک تکلیف دہ سنگ راہ ہے۔ ان کی نفیات میں تصورات کا عمل تسلیتی نہیں بلکہ مہربی و رہنمائی ہے۔ حالانکہ ”ارادہ کے صحیح معنی کسی نہ کسی قسم کے لذت و الم کی تسلیت دینے کے لیے ضرورت ہوتی ہے۔۔۔۔۔ عقلی رابطہ تصور کے بعد فعل کے عالم وجود میں آنے کے لیے کافی نہیں ہوتا (سوائے مقررہ تصور کی صورت کے) لیکن اگر فعل کے عمل میں آتے وقت کوئی لذت پیدا ہو جاتی ہے یا پائتی رہتی ہے تو پھر اس فعل کی علت فعل ہو جاتی ہے۔ رہبر اور محرک دونوں تو ہیں موجود ہو جاتی ہیں۔

پروفیسر بین کے نزدیک لذت و الم ارادے کے حقیقی محرک ہوتے ہیں نہ لذت بخش یا المناک احساس (وہ واقعی ہو یا تصویری حسلی ہو یا ماحوز) کے مقدم کے بغیر ارادہ متبع نہیں ہو سکتا۔ ان تمام پردوں میں جن سے ہم محرکوں کو ڈھانچتے ہیں ان دو بڑی شرطوں سے پتہ لگایا جاسکتا ہے۔ چنانچہ جہاں کہیں پروفیسر بین اس اصول کا استثنے پاتے ہیں تو وہ منظر کے حقیقی ارادعی تسلیت ہونے سے انکار کر دیتے ہیں۔ وہ یہ تسلیم کرتے ہیں یہ خود کار عادات اور مقررہ تصورات کے نتائج ہیں۔ مقررہ تصورات ارادے کا صحیح راستہ طے کرتے ہیں۔

یہ سکون لذت بخش معلوم ہوتا ہے اور وہ جینپی المناک۔ اس وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری کل تسویقات کے گرد خوشگوار اور ناگوار احساس کے ثانوی امکانات جمع ہو جاتے ہیں، جو اس لحاظ سے ہوتے ہیں کہ فعل کو کس طرح سے عمل میں آنے کا موقع ملتا ہے۔ یہ کامیابی اخراج یا اتمام کے لذت و آناہم بلا لحاظ اس کے اپنا وجود رکھتے ہیں کہ ابتدائی سرچشمہ عمل کیا ہے۔ جب ہم کامیابی کے ساتھ خطرے سے باہر نکل آتے ہیں تو ہم خوش ہوتے ہیں اگرچہ خوشی کا خیال یقیناً وہ نہیں ہوتا جس سے ہمارا راہ مفر کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ ان مدارج کے طے کر لینے سے بھی ہم خوش ہوتے ہیں جن کے طے کرنے کے بعد ہم کو اپنی کسی شہوانی خواہش کی تکمیل کی توقع ہوتی ہے اور یہ خوشی اس لذت سے علیحدہ ہوتی ہے جو اس خواہش کے پورا ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برعکس جب کسی فعل کے دوران عمل میں کوئی رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے تو ہم کھیانے اور ناخوش ہوتے ہیں اور ہم اس وقت تک بیچین رہتے ہیں جب تک کہ اخراج دوبارہ نہیں ہو لیتا اور یہ بات اس وقت بھی اسی طرح سے صحیح ہوتی ہے جب کہ فعل لذت و الم سے بیگاد ہوتا ہے یا اس لئے محض الم ہی کی توقع ہوتی ہے جس طرح سے یہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کا مقصود صحت کا لذت ہوتی ہے۔ غالباً پر وانی کو اگر شغل کے قریب جانے سے روک دیا جائے تو وہ اپنی قدر دل گرفتہ ہوتا ہے جس قدر کہ عیاش جب کہ اس کو اس کے لذت بخش شغل سے روک دیا جائے۔ اور ہم کو اگر کسی بالکل معمولی کام سے روک دیا جاتا ہے جس کے عمل میں آنے سے ہم کو کوئی خاص لذت نہ ہوتی تو بھی ہم کھیانے ہوتے ہیں محض اس وجہ سے کہ رکاوٹ ہی غیر خوشگوار شے ہے۔ اب ہم اس لذت کو جس کی خاطر فعل کیا جاتا ہے میں نظر لذت کے نام سے موسوم کئے دیتے ہیں۔ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب فعل کے کوئی لذت مقصود نہیں ہوتی اس وقت بھی تسویق سے شروع ہونے کے بعد یہ خوشگوار ترین فعل ہو سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کے عمل میں آنے سے لذت نصیب ہوتی ہے اور اس کے اندر نا کام رہنے سے اور اس میں رکاوٹ واقع ہونے سے تکلیف ہوتی ہے۔ ایک خوشگوار فعل اور ایک ایسا فعل جس کی غرض لذت ہوتی ہے

دو بالکل علیحدہ تغفل ہیں؛ اگرچہ جس وقت کسی لذت کے عہد حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہو، اس وقت یہ دونوں ضم ہو کر ایک ہی مقرون نظر بن جاتے ہیں۔ میرے نزدیک تولد و نشوونما اور محض لذت عمل کے غلط سے عمل کا نظریہ لذت اس قدر قریب قیاس معلوم ہونے لگا ہے، ہم ایک تسویق محسوس کرتے ہیں بلحاظ اس کے کہ یہ کہاں سے حاصل ہوتی ہے۔ اس عمل کی ابتداء شروع کر دیتے ہیں۔ اگر اس عمل میں کوئی شے مانع ہوتی ہے تو تکلیف محسوس کرتے ہیں اور اس میں کامیابی ہوتی ہے تو ایک قسم کا سکون۔ موجودہ تسویق کے مطابق جو عمل ہوتا ہے وہ ہمیشہ خوشگوار ہوتا ہے۔ اور معمولی لذتی اس واقعے کو اس طرح سے ظاہر کرتا ہے کہ ہم اس خوشگوار کی خاطر عمل کرتے ہیں جو ہم کو عمل سے محسوس ہوتی ہے۔ مگر یہ بات کسی کو نظر نہیں آتی، کہ اس قسم کی لذت کے نکلنے ہونے کے لئے تسویق بھی ایک مستقل واقعہ کی صورت میں پہلے سے موجود ہونی چاہئے۔ کامیاب عمل سے جو لذت محسوس ہوتی ہے وہ تسویق کا نتیجہ ہوتی ہے اس کی علت نہیں ہوتی ہم کو اس وقت تک عمل کے اختتام کی لذت نہیں ہو سکتی جب تک کسی اور ذریعے سے تسویق پیدا نہ کر لیں۔

پہنچا ہے کہ خاص موقعوں پر (انسانی دماغ اس قدر پیچیدہ ہے) لذت سے اختتام عمل ہی کی لذت مقصود ہو جاتی ہے۔ اور صورتیں ایسی جن پر نظریہ لذت کے حامی بہت زور دیں گے۔ فٹ بال کے کھیل یا لومڑی کے شکار کو نو۔ کون شخص ہے جو لومڑی کو محض اس کی خاطر مارتا ہے یا گیند کو ایک خاص نقطے تک پہنچانا چاہتا ہے۔ مگر تجربے سے ہم جانتے ہیں کہ اگر ہم ایک بار اپنے اند کوئی تسویقی ہیجان پیدا کر لیتے ہیں تو اس کا باوجود مخالفتوں کے کامیابی کے ساتھ اخراج ہو جانا ہم کو بے حد مسرت بخشتا ہے۔ لہذا ہم اپنے عہد اور مصنوعی طور پر گرم تسویقی حالت پیدا کر لیتے ہیں۔ اس کے ہیجان میں لانے کے لئے مختلف مہینے کن جبلی حالات کی ضرورت ہوتی ہے لیکن ایک بار جب ہم میدان میں اتر آتے ہیں تو یہ اپنی انتہائی شدت کو پہنچ جاتا ہے۔ اور اپنی مساعی سے ہم کو وہ لذت حاصل ہوتی ہے جو عمل کے کامیابی کے ساتھ ختم ہونے کا نتیجہ ہوتی ہے اور مردہ لومڑی یا گول میں گیند کے داخل ہو جانے سے کہیں زیادہ ہماری مقصود ہوتی ہے، اکثر ایسا ہی فرائض کے بارے میں ہوتا ہے بہت سے افعال ایسے ہیں جو دوران عمل میں جبراً کئے جاتے ہیں اور جب تک وہ ختم نہیں ہو لیتے

اس وقت تک لذت نصیب نہیں ہوتی اور جو ان کے انجام پا جانے کی مسرت ہوتی ہے۔ اس قسم کے ہر تدریجی کام کے متعلق ہملٹ کی طرح سے ہم کہتے ہیں
اوبد بخت کینہ

کاش کہ میں اس کے درست کرنے کے لیے پیدا نہ ہوا ہوتا۔
اور پھر اکثر ہم اس اصل تسویق پر جو ہم کو آمادہ عمل کرتی ہے یہ زائد تحریک بھی
اضافہ کر لیتے ہیں کہ جب یہ اس قدر انجام پا جائے گا تو ہم کو کتنی خوشی ہوگی۔ خود اس
خیال کے اندر بھی ایک تسویقی کیفیت ہوتی ہے۔ مگر اس بنیاد پر کہ اس طرح سے
لذت اشتیاق کبھی لذت مقصود ہو سکتی ہے۔ یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہر جگہ اور ہمیشہ عمل کا مقصد
لذت ہی ہوتی ہے، مگر لذتی فلاسفہ بظاہر ہی فرض کرتے معلوم ہوتے ہیں۔ اہل
کا حال تو بالکل ایسا ہے کہ چونکہ کوئی جہاز بغیر کوئلہ صرف کئے بحری سفر نہیں کرتا، اور
بعض جہاز کبھی کبھی کوئلے کے امتحان کے لئے بحری سفر کرتے ہیں۔ اب اس سے
ہم یہ فرض کر لیں کوئی جہاز بحری سفر کوئلہ جلانے کے علاوہ اور کسی غرض سے
کرتا ہی نہیں۔

جس طرح سے ہم کو کام کے ختم کرنے کی لذت کی خاطر عمل کرنے کی ضرورت
نہیں، اسی طرح سے ہم رکاوٹ کی بچینی سے بچنے کی غرض سے بھی عمل کرنے کی ضرورت
نہیں ہے یہ بچینی قطعاً اس واقعے کی بنیاد ہوتی ہے کہ فعل اور وجہ کی بنیاد پہلے ہی سے
عمل میں آنے کی جانب مائل ہوتا ہے۔ اور یہی اصل وجہ ہمیں اس کے جاری رکھنے پر
مجبور کرتے ہیں؛ اگرچہ رکاوٹ کی بچینی بعض اوقات ان کی تسویقی قوت کے زیادہ
ہو جانے کا موجب ہو جائے۔

خلاصہ یہ کہ مجھے اس سے تو انکار نہیں ہے کہ لذات و آلام محسوس اور
تصوری دونوں قسم کے ہمارے کردار کی تحریک میں بہت اہم حصہ رکھتے ہیں۔ مگر
مجھے اس امر پر اصرار ہے کہ محض یہی محرک نہیں ہوتے، بلکہ ان ذہنی مقاصد کی طرح
اور بھی بہت سے مقصد ہوتے ہیں جن کو ایسی ہی تسویقی اور مزاحمی قوت حاصل ہے۔
اگر اس شرط کا جس پر اشیا کی تسویقی اور مزاحمی قوت مبنی ہوتی نام ہی ملے کرنا
ہو تو بہتر ہے یہ کیا جائے کہ یہ ان کی دیکھی ہے۔ دیکھنا ایسا عنوان ہے جس کے

ماتحت خوشگوار و ناگوار ہی ہیں بلکہ وہ چیزیں آجاتی ہیں جو مرض کی بنا پر خوشگوار معلوم ہوتی ہیں یا جو ویسی ہی ذہن کو پریشان کرتی ہیں اور عاداتی چیزیں بھی آجاتی ہیں کیونکہ معمولاً توجہ عاداتی راہوں سے گذرتی ہے اور جس شے کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ وہی ہوتی ہے جو ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو تصور کی تسوین کا راز ان خاص علائق میں تلاش نہ کرنا چاہئے جو ممکن ہے اس کے حرکی اخراج کے راستوں سے ہوں کیونکہ کل تصورات کے اس قسم کے راستوں سے کچھ نہ کچھ علائق ہوتے ہی ہیں، بلکہ ایک ابتدائی منظر میں تلاش کرنا چاہئے جو اس کی وہ فوریت و اہمیت ہے جس سے یہ توجہ کو مجبور کر سکتا اور شعور پر غالب آسکتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک باریہ اس طرح سے غالب آجاتا ہے اور کوئی تصور اس کو اپنی جگہ سے ہٹانے میں کامیاب نہیں ہوتا اس کے جو حرکی نتائج ہوں گے وہ لازمی طور پر واقع ہو جائیں گے۔ مختصر یہ کہ اس کی تسوین ضرورت سے زیادہ ہوگی اور اس کا اظہار معمولی طریق پر ہو جائے گا جبکہ جذباتی معمولی تصویری حرکی عمل توہم کے اشارہ مرضی تسوین اور جبری ارادے میں دیکھ چکے ہیں کہ محض تصور مسوق وہ ہوتا جو توجہ پر مستولی ہوتا ہے جس حالت میں لذت و الم حرکی مسوق کے طور پر عمل کرتے ہیں وہاں بھی یہی ہوتا ہے کہ یہ اپنے ارادی نتائج پیدا کرنے کے ساتھ ہی اور خیالات کو شعور سے خارج کر دیتے ہیں غزیمت کی جن پانچ قسموں کا ذکر ہوا ہے ان میں بھی بروقت فرمان رضایہ ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ کوئی صورت ایسی نہیں ہے جس سے یہ نہ معلوم ہوتا ہو کہ تسوین قوت کی اولین شرط یہ ہے کہ تصور مسوق شعور پر پوری طرح سے مستولی ہو۔ ہماری تسویقات کو جو شے رولتی ہے وہ محض مخالفت و لائل کا خیال ہے۔ ذہن میں ان کی موجودگی محض انکار کر دینے کے لئے کافی ہوتی ہے اور ہم ایسے کام نہیں کر سکتے جو بجائے خود خاصے دلچسپ ہوتے ہیں۔ اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنے غدشات شکوک اور اندیشوں کو بھول جائیں تو ہم سے نہایت ہی شدید قوت اور عجیب و غریب جوش و خروش کا اظہار ہو۔

ارادہ ذہن اور اس کے تصورات کے مابین ایک تعلق ہے

عمل ارادی کی اصلی اور حقیقی نوعیت کے متعلق ابھی تک صرف مبادی کا تذکرہ

ہوا ہے۔ ان مبادی کو ختم کرنے سے پہلے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان حالات و شرائط کا ذکر کرنا بھی بہت ضروری ہے جو تصورات کو ذہن میں پیدا کر دیتے ہیں۔ تصور محرک کے ایک بار ذہن میں آ جانے پر ارادے کی نفسیات ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد حرکات کا وقوع میں آنا محض عضویاتی مظاہر ہیں جو عضویاتی قوانین کے مطابق ان عصبی واقعات کے بعد ہونے ہیں، جن کے تصور مطابق ہوتا ہے۔ تصور کے پیدا ہونے کے بعد ارادہ ختم ہو جاتا ہے، اب اس پر فعل وقوع میں آئے یا نہ آئے۔ جس حد تک کہ ارادہ کرنے کا فلتق اس سے ہے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ میں لکھنے کا ارادہ کرتا ہوں اور فعل ہو جاتا ہے۔ میں چھینکنے کا ارادہ کرتا ہوں اور چھینک نہیں آتی۔ میں ارادہ کرتا ہوں کہ وہ سامنے میز پر جو چیز رکھی ہے وہ فرش پر سے کھسکتی ہوئی میرے پاس چلی آئے مگر یہ نہیں آتی۔ مہیب ارادہ عطسی مرکزوں کو بھی اسی طرح سے عمل پر آمادہ نہیں کر سکتا جس طرح سے میز کو حرکت پر مجبور نہیں کر سکتا۔ لیکن دونوں میں عمل ارادی اسی قدر صحیح اور کامل ہوتا ہے جس قدر کہ یہ اس وقت تھا جب میں نے لکھنے کا ارادہ کیا تھا۔ مختصر یہ کہ ارادہ محض ایک ذہنی اور اخلاقی واقعہ ہے، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور جس وقت تصور کی مستقل حالت ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے اس وقت عمل ارادی مکمل ہو جاتا ہے حرکت کی رکاوٹ ایک غیر معمولی منظر ہے جو تعمیلی عنقود میں ہوتا جس کا حلقہ عمل ذہن سے خارج ہے۔

تفنیج حرکی اور ام الصبیان میں حرکت کا استحضار اور اس کے وقوع پر آمادگی معمولی طور پر ہوتی ہے۔ لیکن اولی تعمیلی مرکز بے قاعدہ ہوتے ہیں اور اگرچہ ان کا تصورات کے ذریعے سے اخراج ہوتا ہے مگر اس طرح سے اخراج نہیں ہوتا جس سے صحیح متوقعہ حرکات کا اعادہ ہو۔ افیزیا میں مریض کے ذہن میں ان الفاظ کی تمثال آتی ہے جن کو وہ ادا کرنا چاہتا ہے۔ لیکن جب وہ منہ کھولتا ہے تو وہ اس سے ایسی آوازیں سنتا ہے جن کا اس نے قطعاً ارادہ نہ کیا تھا۔ اس سے ممکن ہے سخت غصہ پیدا ہو یا وہ سخت مایوس ہو جائے اور ان جذلوں سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کا ارادہ بالکل درست ہوتا ہے۔ فالج صرف ایک قدم اور آگے

بڑھ جاتا ہے، اُستلائی شہری میں خلل ہی واقع نہیں ہوتا بلکہ بالکل شکست ہو جاتی ہے ارادہ تو ہوتا ہے لیکن ہاتھ اس طرح سے بے حرکت رہتے ہیں جیسے کہ میز منعلوج کو اس کا احساس دلکندہ حسوں سے متوقعہ تغیر کے معدوم ہونے سے ہوتا ہے۔ وہ اور کوشش کرتا ہے یعنی وہ اپنے ذہن میں عقلی سعی کی حس کا تصور کرتا ہے، اور اس کے ساتھ اس آمادگی کا بھی تصور کرتا ہے کہ یہ واقعہ ہو جائے گی۔ یہ دونوں باتیں ہو جاتی ہیں۔ اس کے چہرے پر خلکن آتے ہیں توہ ایسا سیدہ پھلاتا ہے وہ اپنے دوسرے ہاتھ کی کٹھی کو باندھتا ہے لیکن منعلوج بازو اسی طرح سے بے حرکت رہتا جس طرح سے کہ یہ پہلے تھا۔

پس ارادے کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہم قلبِ مجتہد میں اس وقت پہنچتے ہیں کہ کسی عمل کے ذریعے سے کسی خاص عمل کا خیال ذہن میں منتقل طور پر پیدا ہوتا ہے جن حالتوں میں خیالات بلا کسی کوشش کے پیدا ہو جاتے ہیں ان کے شعور کے سامنے آنے اور شعور میں باقی رہنے کے قوانین کا اس اختلاف و توجہ کے ابواب میں کافی مطالعہ ہو چکا ہے۔ اب ہم ان کا تواضعہ نہ کریں گے کیونکہ اتنا تو ہم جانتے ہیں کہ دلچسپی اور اختلاف و ایسے لفظ ہیں کہ ان کی قیمت جو کچھ بھی ہو مگر ہماری توجیہات لازمی طور پر انھیں پر مبنی ہوں گی۔ اس کے برعکس جہاں خیال کو کوشش کے ساتھ غلبہ نصیب ہوتا ہے وہاں صورت حال اس قدر واضح نہیں ہے۔ توجہ کے باب میں جب توجہ ارادی یا سعی کا ذکر آیا تھا تو ہم نے اس کے ذکر کو آخر کے لئے چھوڑ دیا تھا۔ اب ہم اپنی گفتگو میں اس نقطے تک پہنچ گئے ہیں جہاں سے یہ بات صاف نظر آرہی ہے کہ اگر ارادے سے کسی شے کا پتا چلتا ہے توجہ یا سعی کا۔ ایسا اصل ارادہ جب کامل ہوتا ہے تو اس کی اسلی کامیابی یہ ہوتی ہے کہ کسی مشکل شے کی طرف توجہ نہ کرے اور اس کو ذہن کے سامنے استقلال کے ساتھ باقی رکھے۔ اس عمل کو فرمان کہتے ہیں اور یہ ایک محض عضویاتی واقعہ ہے کہ جب کسی شے پر اس طرح توجہ کی جاتی ہے تو حیرت کی نتائج فی الفور ظہور میں آ جاتے ہیں۔ ایسا عزم جس کے پیش نظر حیرت کی نتائج اس وقت عمل میں آنے والے نہ ہوں، جب تک کوئی بہت بعیدی شرط پوری نہ ہو جائے، اس کے اندر لفظ اب کے

علاوہ حرکی فرمان کے کل نفسی عناصر موجود ہوتے ہیں۔ اور ہمارے اکثر نظری یقینوں کا یہی حال ہے۔ علی طور پر ہم دیکھ چکے ہیں کہ یقین کے معنی ذہن کی ایک خاص مشغولیت اور اس تعلق کے ہیں جو اس شے کو جس کی نسبت یقین ہوتا ہے ذات کے ساتھ محسوس ہوتا ہے اور ہم جانتے ہیں کہ بہت سے یقینوں کی صورت میں ان کو اس حالت میں باقی رکھتے اور مخالف تصورات سے مغلوب نہ ہونے دینے کے لئے کس قدر یہ ہم تو جہی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔

پس کوشش تو جہادِ ادی کا اہم ترین منظر ہے۔ پڑھنے والے کو اس کی حقیقت اپنے تجربے سے معلوم ہوگی، کیونکہ ہر پڑھنے والے نے کبھی نہ کبھی اپنے آپ پر کسی نئی جذبے کی گرفت کو محسوس کیا ہوگا۔ ایسے شخص کے لئے جو کسی غیر عاقلانہ جذبے میں مبتلا ہوتا ہے سب سے بڑی دشواری یہ ہوتی ہے کہ جذبہ عاقلانہ معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی جسمانی دشواری نہیں ہوتی جسمانی اعتبار سے تو لڑائی سے بچنا بھی اتنا ہی سہل ہوتا ہے جتنا کہ لڑائی شروع کرنا۔ روپے کا بچانا بھی اسی قدر سہل ہوتا ہے جس قدر اس کا عشق بازی و عیاشی کے نذر کر دینا اور بازاری عورت کے دروازے سے ہٹ آنا بھی اسی قدر آسان ہوتا ہے جس قدر کہ اس کے دروازے تک جانا۔ دشواری ذہنی ہوتی ہے عاقلانہ فعل کے تصور کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا بھی، دشوار ہوتا ہے جب کسی قسم کی کوئی جذبہ بی حالت ہم پر غالب ہوتی ہے تو صرف ایسے تمثالات کی طرف رجحان ہوتا ہے جو اس کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر اس قسم کی تمثالات کے علاوہ اور کسی قسم کے تمثال ذہن کے سامنے بھی جاتے ہیں تو ان تمثالات کے ہجوم میں ان کا فوراً قلع قمع ہو جاتا ہے۔ اگر ہم خوش ہوتے ہیں تو ہم ناکامی کے ان خدشوں اور اندیشوں پر زیادہ عرصے تک غور نہیں کر سکتے جو ہماری راہ میں بکثرت ہوتے ہیں۔ اگر اس ہوتے ہیں تو ہم نئی کامیابیوں نئے سفروں نئی محبتوں اور خوشیوں کا خیال نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اگر آتش انتقام ہمارے سینوں میں بجھکتی ہو تو یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ ظالم اور ہم ایک ہی آدمی کی اولاد ہیں۔ اس قسم کے ہیجان میں لوگوں کی نصیحت زندگی کی سب سے تکلیف دہ اور مشتعل کن چیز

ہوتی ہے۔ جواب تو ہم دلائل کا دے نہیں سکتے لیکن غصہ آجاتا ہے۔ کیونکہ ہمارے غصے میں ایک قسم کی خود کو باقی رکھنے والی جبلت ہوتی ہے اور اس بنا پر اس کو احساس ہوتا ہے کہ اگر یہ ٹھنڈی چیزیں کہیں ایک بار ذہن میں جاگزیں ہو گئیں تو یہ اپنا کام کرتی رہیں گی یہاں تک کہ اس کا آخری ثقل ٹھنڈا ہو جائے گا۔ اور ہمارے ہوائی قلعے تباہ ہو جائیں گے۔ معقول تصورات کی اگر ایک مرتبہ خموشی کے ساتھ سماعت ہو جائے تو ان کا اثر لازمی قطعی ہوتا ہے۔ اس لئے جذبہ کا کام ہمیشہ اور ہر جگہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی خاموش آواز کو گوش ہوش کی سماعت سے دور رکھے۔ مجھے اس کا خیال نہ کرنا چاہئے مجھ سے یہ نہ کہو۔ غصے میں جب یہ دیکھتے ہیں کہ کوئی معقول خیال جذبے کے جوش کو درمیان ہی سے فرو کر دے گا تو سب اسی قسم کی باتیں کہتے ہیں۔ عقل کے اس آب سر کے غسل میں کوئی شے ایسی سن کر دینے والی ہوتی ہے جو زندگی کی حرکت کے عید مخالف ہے اور محض انکار ہی ہوتی ہے۔ جب وہ اپنی مردے کی سی انگلی ہمارے قلب پر رکھتی ہے اور کہتی ہے ٹھیر باز آ چھوڑ دے! پلٹ جایا میچھا جا! تو اس پر کوئی حیرت نہ ہونی چاہیے کہ اکثر آدمیوں کو اس کا استوار کن اثر ذرا دیر کے لئے فرشتہ موت سے کم نہیں معلوم ہوتا۔

مگر جس کی قوت ارادی قوی ہوتی ہے وہ اس دہمی آواز کو بلا غوف و اندیشہ سنتا۔ ایسا شخص اس خیال کو جو پیام مرگ معلوم ہوتا ہے جب یہ آتا ہے تو اس کی طرف دیکھتا ہے اس کی موجودگی کو گوارا کرتا ہے اس کو مضبوط ٹیکرتا ہے۔ اس کو تسلیم کرتا ہے اور باوجود متلاںات کے ہجوم کے جو اس کو ذہن سے خارج کر دینے پر تلے ہوئے ہوتے ہیں اس کو ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے۔ اس طرح سے توجہ کی سعی صحیحہ سے باقی رہ کر شکل معروض بہت جلد اپنے حیا و موقوفات کو بلا لیتا ہے اور آخر میں انسان کے شعور کے رجحان کو قطعاً بدل دیتا ہے۔

اس کے شعور کے ساتھ اس کا عمل متغیر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب نیا معروض پوری طرح سے ساحت فکر پر قابض و متصرف ہو جاتا ہے تو پھر لامحالہ اس کے حرکی اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔ دشواری اس کے ساحت پر تصرف پانے میں ہوتی ہے، اگرچہ فکر کی روانی اس کے بالکل خلاف ہوتی ہے۔ لیکن توجہ کو گوش کر کے

اسی معروض پر جائے رکھنا چاہیے۔ یہاں تک کہ یہ نشوونما پائے اور خود کو ذہن کے سامنے آسانی سے باقی رکھ سکے۔ توجہ کو اس طرح سے مجبور کرنا ارادے کا اساسی فعل ہے اور اکثر حالتوں میں ارادے کا کام اس وقت عملی طور پر ختم ہو جاتا ہے، جب ایسے معروض کو جو قدرتی طور پر فکر کے لئے غیر پسندیدہ ہوتا ہے فکر کے سامنے حاضر کر دیتا ہے کیونکہ فکر اور حرکی مرکزوں کا پر اسرار تعلق اس کے بعد خود بخود عمل کرنا شروع کر دیتا ہے اور اس طرح عمل کرتا ہے کہ ہم اس فرمانبرداری کے متعلق قیاس بھی نہیں کر سکتے جو اعضا و جسامت سے ظاہر ہوتی ہے۔

اس تمام قصے سے یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ ارادی سعی کا آخری نقطہ عمل قطعاً و کلیتہً ذہنی طبقے میں واقع ہے۔ یہ دشواری تمام تر ذہنی ہوتی ہے اور فکر کے تصویری معروض کے متعلق ہوتی ہے مختصر یہ کہ ہمارا ارادہ ایک تصور پر عمل کرنا شروع کرتا ہے اور یہ ایسا تصور ہوتا ہے، جس کو اگر ہم یوں ہی چھوڑ دیں تو ذہن سے خارج ہو جاتے۔ لیکن ہم اس کو نہیں چھوڑتے بلکہ کوشش کی تمام تر کامیابی یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کو اس تصور کی بلا شرکت غیر موجودگی پر رضامند کر دے اور اس کے لئے صرف ایک راستہ ہوتا ہے جس تصور کے لئے یہ ذہن کو آمادہ کرنا چاہیے اس کو کمزور پڑنے اور سمجھ جانے سے بچائے۔ اس کو ذہن کے سامنے اس وقت تک پورے استقلال سے باقی رکھنا چاہیے جب تک کہ یہ ذہن کو پر کر دے۔ ذہن کا اس طرح سے کسی تصور اور اس کے تعلقات سے پر ہونا اس تصور کے لئے اور اس واقعے کے لئے جس کی یہ نمائندگی کرتا ہے رضامندی کے مساوی ہے۔ اگر تصور جسمانی حرکت کا ہو اور ایسا جو جس میں ہمارے جسم کی حرکت بھی داخل ہو تو اس رضامندی کو جو اس محنت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے ارادہ حرکی کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں فطرت ہماری فوراً پشت پناہی کرتی ہے اور ہماری ذہنی مرضی کے ساتھ خارجی تغیرات خود بخود پیدا کر دیتی ہیں۔ افسوس یہ ہے کہ وہ اور بھی فیاض کیوں نہ ہوئی یا اس نے ایک دنیا ہمارے لئے ایسی کیوں نہ پیدا کر دی جس سے اور

دیگر اجزا بھی اسی طرح ہمارے ارادے کے فوراً تابع ہو جاتے۔
صفحہ ۵۳۱ میں فیصلے کی معقول تقسم کو بیان کرتے وقت یہ کہا گیا تھا کہ
اس قسم کا فیصلہ بالعموم اس وقت ہوتا ہے جب صورت حال کا صحیح نقل ہو جاتا
ہے۔ لیکن جس صورت میں صحیح نقل تسلیقات کے خلاف ہوتا ہے تو عموماً انسان کا
تمام ذہانت و ذکاوت اس کو نظر سے دور کر دینے اور ایسے مخصوص نام تلاش
کر دینے پر صرف ہو جاتی ہے جن کی مدد سے اس وقت کے رجحانات ناجائز مسلم ہوئے گئیں۔
اور کاملی اور جذبہ کو غل و غشل عمل کرنے کا موقع ملے شرابی کو تحریص کے موقع پر کتنے
بہانے اور عذر دل جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ تو نئی قسم کی شراب ہے اور تحقیق
کا علمی شوق اس بات کا طالب ہے کہ اس کو آزمایا جائے۔ علاوہ بریں اب تو
بکمال لی گئی ہے۔ اس کا ضائع کرنا بہر حال گناہ ہے۔ نیز یہ کہ اور لوگ بیٹھے ہوئے
پی رہے ہیں۔ ایسی صورت میں خود نہینا اور کنارہ کشی کرنا بدہنسی ہوگی۔ یا یہ کہ
بس نیند آنے کے لئے بیٹا ہے۔ یا ذرا سا کام ہے۔ اس لئے پیئے لیتا ہوں پھر
نہ پیوں گا۔ یا یہ اس کو شراب پینا نہیں کہتے کہ سر دی معلوم ہونے پر ذرا سا قطرہ
حلق کے نیچے اتار لیا۔ یا یہ کہ آج تو بڑا دن ہے آج کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں ہے
یا یہ کہ اس وقت پی لینے سے یہ ہو گا کہ آئندہ کے لئے ایسا ایک عہد کروں گا کبھی طرح
سے نہ لوٹے گا۔ یا یہ کہ بس ایک بار پیئے لیتا ہوں ایک بار کے پی لینے میں کچھ
حرج نہیں ہے وغیرہ۔ واقعہ یہ ہے کہ بس اس کو شرابی نہ کہو اور جو چاہے کہہ لو۔
اور اس نقل پر کہ میں شرابی بن رہا ہوں غریب کی توجہ منعطف نہیں ہوتی لیکن وہ
اگر ایک بار اور تمام امر کا فی صورتوں میں سے جو اس کو مختلف مواقع پر پیش آتی ہیں
اس نقل کو انتخاب کر سکے اور اگر وہ ہر حالت میں اس کو اپنے ذہن میں باقی
رکھ سکے کہ پینا تو شرابی بننا ہے اور اس کے علاوہ کچھ ہے ہی نہیں تو وہ زیادہ
عرصے تک شرابی باقی نہیں رہ سکتا جس کو شش سے وہ صحیح نام کو اپنے ذہن کے
سامنے باقی رکھتا ہے وہ اس کی سجات دہندہ اخلاقی فعل ثابت ہوتی ہے۔
پس ہر جگہ کوشش کا کام ایک ہی ہوتا ہے یعنی یہ اس خیال کو ذہن کے
سامنے قائم و باقی رکھے جس کو اگر یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو یہ ذہن سے نکل جائے۔

ممکن ہے جس وقت ذہن کی فطری روانی پہچان کی طرف مائل ہو تو یہ سرور و بلے اثر معلوم ہو، یا جس وقت یہ روانی آرام کی طرف مائل ہو تو یہ ہمہ دشوار معلوم ہو ایک صورت میں کوشش کو ارادہ، مسوق کو دہانا ہوتا ہے۔ چہرہ زکی تباہی کے وقت تھکے ہوئے علاج کی حالت ارادہ مزاحم کی سی ہوتی ہے۔ ایک خیال تو اس کو اپنے دیکھتے ہوئے ہاتھوں اور تھکے ہوئے جسم کا آتا ہے جو اور پانی ٹھینچے گا لازمی نتیجہ ہوگا۔ اور دوسرا خیال نیند کی راحت کا آتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس کو یہ خیال آتا ہے کہ اس صورت میں نیند کی گرسنہ موجوں کا شکار ہو جاؤں گا۔ وہ خود سے کہتا ہے کہ محنت اور مشقت سے کتنی ہی تکلیف کیوں نہ ہو، مگر یہ امواج کا شکار ہونے سے بہتر ہے اور یہ باوجود آرام کی ان حسوں کے مزاحم اثر کے جو اس کو لیٹنے سے حاصل ہوتا فوراً عمل میں آجاتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے نیند اور اس کے لوازم کے خیال کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ اگر بے خوابی کا مریض اپنے تصورات پر صرف اتنی قدرت پالے کہ وہ کسی شے کا خیال ہی نہ کرے (جو ممکن ہے) یا یہ کہ کسی آیت یا مصرع کے ایک ایک حرف کا خیال کرے تو اس سے بھی یقین ہے کہ خاص جسمانی اثرات ظہور میں آئیں گے۔ دراصل ذہن کو ایسی بے مزہ چیزوں کے سلسلے میں مصروف رکھنا مشکل ہوتا ہے نیز قہریہ کہ اتھنا کا باقی رکھنا اور غور و فکر تسلیقی و مزاحمی صحیح الدماغ اور مضبوط الحواس بہر قسم کے آدمی کے لئے واحد اخلاقی فعل ہے۔ اکثر خطبی یہ جانتے ہیں کہ ہمارے خیالات مجنونانہ ہیں، لیکن یہ ان کو اس قدر قوی نظر آتے ہیں کہ ان سے باز نہیں رہ سکتے۔ ان کے مقابلے میں سنجیدہ حقائق اس قدر بری طرح سے روٹھے پھیکے اور اتنے بے جان معلوم ہوتے ہیں کہ دیوانہ ان کی طرف نظر کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ میرے لئے حقیقت ہیں۔ ڈاکٹر وگن کہتے ہیں کہ اگر پوری کوشش کرے تو اس قسم کا انسان اپنے خراب دماغ کے تصورات کو ظاہر ہونے سے روک سکتا ہے۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں موجود ہیں جیسی کہ مسٹر پینل نے ایک مجنون کی یہ حکایت بیان کی ہے کہ اس نے ہوش و حواس کی باتیں شروع کر دیں۔ اس سے جرحی سوالات کئے گئے تو ان کے معقول جوابات دیے اور اپنی مشافی کے متعلق

کاغذ پر دستخط کئے۔ لیکن بجائے اپنا نام لکھنے کے یسوع مسیح لکھا اور اس کے متعلق بڑا ہلکنی شروع کر دی۔ ان صاحب کی اصطلاح میں جن کا ذکر اس کتاب کے (دکن کی کتاب) ابتدائی حصے میں ہو چکا ہے جرح کے وقت اس نے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے خود کو تھامے رکھا، اور جب مقصد پورا ہو گیا تو اس نے ڈھیل دیدی۔ اب اگر اس کو اپنے دھم کا احساس بھی ہو تو بھی وہ اپنے آپ کو قابو میں نہیں رکھ سکتا۔ اس قسم کے اشخاص میں میں نے دیکھا ہے کہ پوری طرح اپنے اوپر قابو پانے کے لئے کافی دیر لگتی ہے۔۔۔ جب جرح کی بنا پر وہ خود سے غفلت برتتے ہیں یا تھک جاتے ہیں تو پھر وہ بے قابو ہو جاتے ہیں اور پھر اپنے حواس بلبلیاری کے مجتمع نہیں کر سکتے لارڈ ارسکین ایک شخص کا قصہ بیان کرتے ہیں جس نے ڈاکٹر منرو کے خلاف اس بناء پر دعویٰ کیا تھا کہ اس نے مجھے بلا وجہ قید کر دیا ہے۔ مدعی علیہ کے وکیل نے اس پر نہایت سخت جرح کی مگر اس سے جنون کی خفیف سی علامت بھی ظاہر ہوئی۔ یہاں تک کہ ایک صاحب نے اس سے اس شانہ بازی کا تذکرہ کیا جس سے اس نے چیسری کے رس میں خط و کتابت کی تھی اس پر وہ فوراً جنون ہو گیا۔

اس تمام کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادے کے نفسیاتی عمل کا منہتی (یعنی وہ نقطہ جس پر ارادہ براہ راست عمل کرتا ہے) ہمیشہ تصور ہوتا ہے۔ ہمیشہ کچھ تصور ایسے ہوتے ہیں کہ جس وقت اپنے فکر کی دہلیز پر ہم کو ان کی خوفناک جھلک معلوم ہوتی ہے تو ہم خوف زدہ گھوڑوں کی طرح سے بدکنے لگتے ہیں ہمارے ارادے کو اگر کسی مزاحمت کا تجربہ ہو سکتا ہے وہ بھی مزاحمت ہوتی ہے جو اس قسم کے تصور کی طرف متوجہ ہونے میں پیش آتی ہے۔ اس کی طرف توجہ کرنا فعل ارادی ہوتا ہے۔ اور یہی صحیح ترین معنی میں ارادی فعل ہوتا ہے۔

میں نے صورت حال کو اس غیر معمولی سادگی کے ساتھ اس لیے بیان کیا ہے تاکہ اس امر کی پوری طرح سے وضاحت ہو جائے کہ ارادہ دراصل ہماری ذات اور کسی زائد ذہنی مادے کے مابین ایک طرح کا رشتہ یا علاقہ نہیں ہے (جیسا کہ اکثر فلاسفہ کہتے ہیں) بلکہ یہ ہماری ذات اور خود ہماری ذہنی حالتوں کے

مابین ایک علاقہ ہے۔ لیکن بھی تھوڑی دیر پہلے جب میں نے ذہن کے ایک تصور سے پر ہونے کو تصور کے معروض کے لئے رضامندی کے مساوی کہا تھا، تو اس میں شک نہیں کہ میں نے کچھ ایسی بات کہی تھی جس پر متعلم کو اس وقت کچھ اعتراض تھا اور جواب بلاشبہ اس بات کی طالب ہے کہ آگے بڑھتے سے پہلے اس کی کسی نہ کسی مدت تک وضاحت کر دی جائے۔

یہ تو بلاشبہ صحیح ہے کہ اگر کوئی خیال کلیۃً ذہن کو پر کرتا ہے تو اس قسم کا پر کرنا رضا کے مساوی ہے۔ کم از کم اُس وقت تو وہ خیال اس آدمی کو اور اس کے ارادے کو اپنے ساتھ لیجاتا ہے۔ مگر یہ صحیح نہیں ہے کہ رضا کے ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فکر کلیۃً ذہن کو پر کرے۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم اوچیزوں کا حتیٰ کہ مخالف چیزوں کا خیال کرتے ہوئے بھی بعض چیزوں کے لئے راضی ہو جاتے ہیں۔ اور یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ جو چیز فیصلے کی یا نیچوں قسم کو دیگر اقسام سے ممتاز کرتی ہے وہ یہ کامیاب خیالی کے ساتھ دوسرے خیالات کا موجود ہونا ہے جس کے ساتھ اگر کوشش شامل حال نہ ہو تو دوسرے خیالات اس کو مغلوب کر دیں۔ پس توجہ کرنے کی کوشش اس کا حصہ ایک جزو ہے جس پر لفظ ارادہ حاوی ہے۔ یہ اس کوشش پر بھی حاوی ہے جو ہم کسی ایسی شے پر راضی ہو جانے کے لئے کرتے ہیں جس پر ہماری توجہ کامل نہیں ہوتی۔ اکثر اوقات جب ایک معروض ہماری توجہ پر کلیتہً مستولی ہو جاتا ہے، اور اس کے حرکی نتائج وقوع میں آنے کے قریب ہو گئے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ان کے اہل ہونے کی حس ہی باز رکھنے والے تصورات کی ابتداء ہونے کے لئے کافی ہوتی ہے اور ہم کہ جانتے ہیں۔ اس وقت اس اچانک تذبذب کے رنج کرنے کے لئے ہم کم از کم کوشش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اگرچہ توجہ ارادے میں اولین واسطی شے ہے مگر جس شے کی طرف توجہ ہوتی ہے اس کے معروض حقیقت میں آنے کے لئے طبعی رضا کا جزو لازم اور بالکل جدا کاغذ منظر ہوتا ہے۔

متعلم کو خود اپنے شعور سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ میرا ان الفاظ سے کیا مطلب ہے۔ اور اس امر کا میں صاف طور پر اعتراف کرتا ہوں کہ میں اس نظر کی اور تحلیل کرنے یا یہ بتانے سے کہ یہ رضا کس چیز پر مشتمل ہے قطعاً قاصر ہوں۔ یہ بالکل داخلی تجربہ معلوم ہوتا ہے جس کو ہم پہچان تو سکتے ہیں مگر جس کی ہم تعریف نہیں کر سکتے۔

یہاں ہماری وہی صورت ہے جو یقین کے موقع پر تھی۔ جب کوئی تصور ہمیں ایک طرح سے تکلیف دیتا ہے اور گویا کہ ہماری ذات کے ساتھ ایک قسم کا برقی تعلق پیدا کر لیتا ہے تو ہم یہ یقین کر لیتے ہیں کہ یہ حقیقت ہے۔ جب ہمیں یہ دوسری طرح سے تکلیف پہنچاتا ہے اور ہماری ذات کے ساتھ دوسری قسم کا تعلق قائم کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اچھا حقیقت بن جائے۔ ”لفظ“ ہے“ اور لفظ بن جائے کے شعور کی خاص حالتیں مطابق ہوتی ہیں جن کی توجہ کی کوشش بے سود ہے، اطلاقی اور امری حالتیں فکر کے بھی اسی طرح سے انتہائی غلطی غور کیے ہیں جس طرح سے کہ قواعد صرفی کے یہ حالتیں جس قسم کی حقیقت اشیا سے منسوب کرتی ہیں وہ اور کیفیات کی طرح نہیں ہے۔ یہ ہماری زندگی کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے۔ اس کے معنی ہمارے بعض چیزوں کے اختیار کرنے بعض چیزوں کی پروا کرنے، بعض چیزوں کی حمایت کرنے کے ہوتے ہیں۔ کم از کم عملی طور پر تو ہمارے لئے اس کے یہی معنی ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ اور جو کچھ اس کے معنی ہوتے ہیں اس کا ہم کو علم نہیں ہے، اور ایک امر کو محض ممکن خیال اور یہ فیصلہ اور یا ارادہ کرنے میں کہ یہ معرض حقیقت میں آجائے جو تغیر ہوتا ہے، اور اس کے متعلق شخصی طور پر مذہب حالت سے مستقل حالت میں جو تبدیلی واقع ہوتی ہے یعنی ذہن کی لاابالی حالت سے اسی حالت کی طرف جس میں کہ ہمارا مقصد کاروبار ہوتا ہے زندگی میں سب سے معروف شے ہے۔ ہم ایک حد تک اس کی شرائط بیان کر سکتے ہیں، اور ایک حد تک ہم اس کے نتائج کا بھی پتا لگا سکتے ہیں خصوصاً اہم نتیجے کا، یعنی جس وقت ذہنی معرض خود ہمارے جسم کی حرکت ہوتی ہے، اور جب مذکورہ ذہنی تغیر واقع ہو جاتا ہے تو یہ خود کو فاجی طور پر محقق کر لیتا ہے۔ مگر خود اس تغیر کو ذہنی منظر کی حیثیت سے ہم سادہ منظر میں تجویز نہیں کر سکتے۔

مسئلہ جبر و قدر

اس مسئلہ پر گفتگو کرتے وقت ہمیں خاص طور پر ان مستقل عوامل کے قضیے کو

ذہن سے خارج کر دینا چاہیے، جن کو تصورات کہتے ہیں۔ عوامل و ماضی اعمال بھی ہو سکتے ہیں اور ممکن ہے کہ نام نہاد خیال یا فکر عامل ہو۔ مگر معمولی نفسیات جن چیزوں کو تصورات کے نام سے موسوم کرتی ہیں، وہ مجموعی معروض استحضار کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہوتی۔ جو کچھ ذہن کے سامنے ایک وقت میں ہوتا ہے اب وہ کتنا ہی چمپیدہ نظام اشیاء علاقہ کیوں نہ ہوں، وہ فکر کے لئے ایک معروض ہوتا ہے۔ مثلاً اور ب اور ان کا ایک دوسرے سے منافی ہونا، اور یہ واقعہ کہ ان میں سے صرف ایک صحیح ہو سکتا ہے یا معرض حقیقت میں آ سکتا ہے یا وجودیکہ دونوں کے معرض حقیقت میں آ جانے کا گمان بھی ہو، یا یہی معلوم ہوتا ہو، ایسا چمپیدہ معروض ہو سکتا ہے اور جہاں کہیں فکر عمدی ہوتا ہے تو اس کا معرض ہمیشہ اسی قسم کی کوئی صورت رکھتا ہے۔ اب جب ہم عمدہ و اہتمام سے فیصلے پر آتے ہیں تو اس مجموعی معروض میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ ہم یا تو اور ب کے ساتھ اس علاقہ رکھنے کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں، اور محض ب کا خیال کرتے ہیں، یا دونوں کے امکان پر غور کرنے کے بعد ہم کو ناممکن خیال کر لیتے ہیں، اور اس کے ساتھ ب معرض حقیقت میں آ جاتا ہے یا آجائے گا۔ بہر صورت ہمارے خیال کے سامنے ایک نیا معروض ہوتا ہے۔ اور جہاں کوشش موجود ہوتی ہے وہاں پہلے معروض سے دوسرے معروض کی طرف تغیر شکل ہوتا ہے۔ اس حالت میں ہمارا فکر ایک ایسے وزنی دروازے کی مانند ہوتا ہے جس کے قبضے رنگہ آلود ہو چکے ہوں۔ صرف اس حد تک کوشش از خود فطری معلوم ہوتی ہے کہ یہ گھومتا ہے مگر اس طرح سے نہیں گھومتا ہے کہ جیسے کوئی شخص اس کے گھومنے میں مدد کر رہا ہو بلکہ اس طرح سے گھومتا ہے کہ گویا کوئی داخلی فعلیت (جو اسی موقع کے واسطے عالم وجود میں آگئی ہو) عمل کرتی ہو۔

علمائے نفسیات کی بین الاقوامی کانگریس کے وقت کہ اجلاس میں جن نفسیاتوں نے عقلی حس پر بحث کی تھی وہ سب اس بات پر متفق ہو گئے تھے کہ داخلی فعلیت کا وہ احساس جو فیصلے کے لمحے میں ہوتا ہے اس کی ہمیں بہتر طریق پر سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ایم فوالی نے ایک مضمون لکھا ہے جس کو میں اس قدر مربوط و مدلل خیال نہیں کرتا جتنا کہ دلچسپ و پراثر معلومات سمجھتا ہوں اس میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہماری فعلیت کے احساس کو ذی فکر بناتی ہوئے کی حیثیت سے خود ہمارے وجود میں تحویل کرتے ہیں۔ کم از کم میں تو ان کے الفاظ سے یہ سمجھتا ہوں

لیکن بابٹ میں ہم نے یہ دیکھا تھا کہ اس قسم کے فکری عمل کی صراحت تصدیق کرنا اس کو جوئے شعور کے اچھوں سے ممتاز کرنا کس قدر دشوار ہے۔ ایم فوای اس کو تسلیم کرتے ہیں مگر میرے خیال میں غالباً وہ اس امر کو پوری طرح سے محسوس نہیں کرتے کہ جو شخص یہ کہتا ہو کہ ذہن کے سامنے بعض معروضات کے آنے کے ساتھ جو اخلاقی فعلیت کا احساس ہوتا ہے وہ بعض دوسرے معروضات کے علاوہ نہیں ہوتا۔ مثلاً بھولے آنکھوں حلق اور آلات تنفس میں ایک طرح کا انقباض جو اس وقت موجود تو ہوتا ہے مگر ذہنی تغیر کے دیگر تعاضلات میں نہیں ہوتا۔ اگر حقیقت ہو تو فعلیت کا کم از کم ایک جزو جس کا ہم کو سہمی کے وقت احساس ہوتا ہے ہم کو محض اپنا جسم معلوم ہوا کرتا۔ اور ممکن ہے بہت سے مفکرین اس پر یہ فیصلہ کر لیں کہ اس سے واقعی فعلیت کے دعاوی کا تصفیہ ہو جاتا ہے اور اس قسم کی شے کے کل تصور کو نفسیات میں ایک فضول شے قرار دیکر روک دیں۔

مجھے اس قدر انتہا پسندانہ رائے کے قبول کرنے میں بھی تکلف ہے۔ اگرچہ میں اس اختلاف کا پھر اعادہ کرتا ہوں جو جلد اول کے ص ۲۹۶ میں کیا گیا ہے کہ "میرے سمجھ میں نہیں آتا کہ میں یہ اقلتین کیونکر ہو گیا ہے کہ فکر ایک خاص قسم کے فیروادی عمل کی حیثیت سے مادی اعمال عالم کے ساتھ ساتھ اپنا وجود رکھتا ہے تاہم یہ یقینی ہے کہ اس قسم کے فکری کو فرض کر کے ہم عام طور پر دنیا کو قابل فہم بناتے ہیں یہ یقینی ہے کہ کسی نفسیاتی فکر کے واقعہ ہونے سے انکار نہیں کیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ جو اس کے متعلق انکار ہوا ہے وہ اس کی حتمی قوت ہے۔ لیکن اگر ہم فکر کے واقعے کو فرض ہی کریں تو میرے نزدیک ہمیں اس کی قوت کو بھی فرض کرنا پڑے گا۔ میری سمجھ میں یہ بھی نہیں آتا کہ ہم اس کی قوت کو اس کے وجود محض کے کیونکر مساوی کر سکتے ہیں اور ایم فوای کی طرح سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ فکری عمل کے جاری رہنے کے لئے فعلیت کا ہونا ضروری ہے اور فعلیت ہر جگہ یکساں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس عمل میں ہند قدم آگے کی جانب بظاہر انفعالی معلوم ہوتے ہیں اور چند قدم دھیسے وہاں جہاں کہ معروض سہمی سے آتا ہے غایت درجہ فعلی معلوم ہوتے ہیں۔ لہذا اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ہمارے افکار کا وجود ہے تو ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ ان کا وجود اسی طرح سے ہے جس طرح سے یہ بظاہر معلوم ہوتے ہیں یعنی ایسی چیزوں کی طرح سے جو ایک دوسرے کے بعد ہوتی ہیں اور یہ بعض اوقات کو شش سے ہوتے ہیں اور بعض اوقات آسانی سے۔ صرف سوالات یہ رہ جاتے ہیں کہ جہاں کو شش ہوتی ہے آیا وہاں پر یہ معروض کا مقررہ عمل ہوتی ہے جو آخر الذکر فکر پر عائد کرتا ہے یا یہ ایسا مستقل متغیر ہے کہ ایک غیر متغیر معروض پر یہ

کم و بیش ہو سکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم کو یہ غیر متعین معلوم ہوتی ہے، اور ایسا معلوم تو ہم نے
 کہ جیسے ہم ایک ہی معروض پر حسب خواہش کم و بیش کو شش صرف کر سکتے ہیں۔
 اگر یہ حقیقت غیر متعین ہے تو ہمارے آئندہ کے افعال غیر معلوم و غیر متعین ہیں جس کے
 معنی عام محاورے میں یہ ہوں گے کہ ہم کو اپنے ارادوں پر قدرت ہے اگر مقدار سے
 غیر متعین نہ ہو، بلکہ خود معروضات کے ساتھ اس طرح سے ایک مقررہ نسبت رکھتی
 ہو کہ جو معروض ایک وقت میں ہمارے شعور پر مستولی ہو اس کا ازل سے اس وقت
 اس پر مستولی ہونا لازمی ہو، اور ہم اس پر اسی قدر کوشش صرف کرنے پر مجبور تھے،
 نہ جس قدر کہ ہم نے صرف کی ہے، نہ کم اور نہ زیادہ، تو ہم کو اپنے ارادوں پر قدرت
 نہیں ہے اور ہمارے کل افعال پہلے سے مقدر ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث میں اصل
 سوال نہایت سادہ ہے۔ اس کا تعلق محض کوشش کی اس مقدار سے ہے، جو ہم کسی
 وقت میں کسی معروض پر صرف کر سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس کوشش کی
 شدت و مدت معروض کے مقررہ اعمال میں سے ہے یا نہیں۔ ابھی کہا تھا کہ ایسا معلوم
 ہوتا ہے کہ گویا کوشش مستقل متعین ہو اور ہم ہر صورت میں حسب نشان کم و بیش کوشش
 صرف کر سکتے ہوں جب انسان اپنے خیالات کو ایک عرصے تک بے لگام
 چھوڑے رکھتا ہے یہاں تک کہ ان کی انتہا کسی ایسے فعل پر ہوتی ہے جو خاص
 طور پر گندابزدلانہ یا ظالمانہ ہوتا ہے، تو اب اس کو پیشانی کے وقت یقین دلانا
 بہت دشوار ہوتا ہے کہ وہ ان کو قابو میں نہ رکھ سکتا تھا، اس کو یہ باور کرانا دشوار
 ہوتا ہے کہ دکائیات جس پر اس کا فعل نہایت ہی ناگوار معلوم ہوتا ہے،
 اس سے اسی فعل کی طالب تھی، اور اسی نے اس سے بری گھڑی میں ارتکاب
 کرایا ہے، اور ازل سے اس کے لئے اس کے علاوہ اور کچھ کرنا نامکن تھا مگر دوسری طرف
 اس امر کا بھی یقین ہے کہ اس کے تمام بے کوشش ارادے ان دلچسپیوں اور اشتغالات
 کے نتائج تھے جن کی قوت اور جن کا تسلسل میکانیکی طور پر اس عضو کی ساخت سے
 متعین ہوا ہے جس کو اس کا دماغ کہتے ہیں۔ اشیاء کا قلم تسلسل اور دنیا کا وعدی تعلق
 مکن ہے اس طرف لے جائے کہ کوشش جیسا ادنیٰ واقعہ جبری قانون کی عالمگیر حکومت سے

مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔ ارا دہ بلا سعی میں بھی ہم کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ دوسری صورت بھی ممکن ہے۔ یقیناً یہاں کچھ دھوکا ہے۔ لیکن اگر یہاں دھوکا ہے تو ہر جگہ دھوکا کیوں نہ ہوگا۔

خود میرا اعتقاد تو یہ ہے کہ مسئلہ اختیار کا خالص نفسیاتی بنیاد پر فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ ایک تصور پر تو یہی سعی کی ایک مقدار کے صرف ہونے کے بعد یہ بتانا کہ یہ اس سے کم و بیش ہو سکتی تھی ظاہر ہے کہ ناممکن ہے۔ یہ بتانے کے ہم کو مقدمات سعی تک صعود کرنا پڑے گا، اور ان کی ریاضیاتی صحت کے ساتھ تعریف کر کے ایسے قوانین کے ذریعے سے جن کا ہم کو خفیف سا بھی علم نہیں ہے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ ان کے مطابق جس قدر کوشش ہو سکتی تھی، عملاً ٹھیک اسی قدر صرف ہوئی ہے۔ اس قسم کی ناپ تول خواہ نفسی مقداروں کی ہو یا ذہنی مقداروں، اور وہ استدلال جو اس طریقہ ثبوت میں مضمر ہیں یقیناً انسانی دست رس سے ہمیشہ باہر رہیں گے۔ کوئی سنجیدہ عالم نفسیات، عضویات اس تصور کی طرف کئی علمی طور پر کیونکر ممکن ہے ذہن کو منتقل کرنے کی جرات نہ کرے گا۔ لہذا ہم ایک طرف تو کامل کی ابتدائی شہادتوں پر تکیہ کرنے پر مجبور ہیں جس میں بہت کچھ دھوکے کا احتمال ہے، دوسری طرف اولیٰ مسلمات و امکانات پر یہ جو شخص لطیف شکوک کے متعلق کوئی رائے قائم کرنا چاہتا ہو، اس کو فیصلے میں تعجیل سے کام نہ لینا چاہئے مفسد فلینز کی طرح سے جس نے فائوسٹ سے کہا (dazu hast du noch eine lange Frist) وہ بھی کہہ سکتا ہے، کیونکہ سلا بعد نسل وہ و لائل جو دونوں پہلوؤں کی تائید میں بیان کئے جائینگے وہ بیش از بیش بڑھتے جائیں گے اور بحث لطیف تر ہونی جائے گی۔ لیکن اگر ہماری دلچسپی زیادہ تیز ہوتی جائے اگر ذاتی رائے کی محبت مسائل کے معرض گفتگو میں رکھنے پر غالب آجائے اگر جیسا کہ فرانسیسی فلسفی کہا ہے زندگی کی محبت جو کسی بحث و گفتگو کی محتاج نہیں ہے، ہم میں سکون یا قوت کا احساس پیدا کرے تو اس حالت میں غلطی کا بار اپنے سر پر لے کر دو خیالوں میں سے ایک کو حقیقی خیال کرنا چاہیے۔ ہمیں اس کے تصور سے اپنے ذہن کو اس طرح سے پر کرنا چاہئے کہ یہ ہمارا قطعی مسلک بن جائے۔ خود میں تو اختیار کا حامی ہوں۔ مگر چونکہ میری اس رائے کی وجہ نفسیاتی نہیں بلکہ

اخلاقیاتی ہیں، اس لئے میں اس کتاب میں ان کا تذکرہ نہیں کرتا۔

لیکن اس مسئلے کی منطق کے متعلق کچھ باتیں بیان کروں گا۔ جبریت کے متعلق کوئی استدلال زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا ہے کہ اس کو واضح اور دلکش تصور بنا دے جس سے کوئی شخص جب تک کہ وہ اس بڑی علمی مسئلے کا قائل ہے کہ عالم کو ایک غیر منقطع واقعہ ہونا چاہیے، اور بلا استثناء کل چیزوں کے متعلق پیشین گوئی کی جاسکتی ہے، حماقت کا مرتکب ہوے بغیر انکار نہیں کر سکتا۔ کائنات کے متعلق یہ ایک اخلاقی مسئلہ ہے کہ جو ہونا چاہئے، وہ جو بھی سکتا ہے برے کام مقدّم نہیں ہوتے بلکہ ان کی جگہ بھلے کام ہو سکتے ہیں۔ اس کی بنا پر انسان مخالف نظریے کو اختیار کرتا ہے۔ مگر جب علمی اور اخلاقی مسلمات میں اختلاف ہو اور خارجاً کوئی ثبوت نہ ملے تو پھر ارادی پسند ہی کی سبیل باقی رہ جاتی ہے کیونکہ اگر خود تشکیک باقاعدہ ہو تو یہ بھی ارادی پسند ہوگی۔ اگر ذرا دیر کے لئے یہ مان لیا جائے کہ ارادہ غیر مجبور ہے تو اس کے غیر مجبور ہونے کے عقیدے کو بھی دیگر ممکنہ عقائد میں سے ارادی طور پر پسند کیا جائے گا۔ اختیار کا پہلا کام یہ ہونا چاہئے کہ یہ خود اپنا اثبات کرے۔ اگر اختیار واقعہ ہو تو ہمیں کسی دوسرے طریقے سے حقیقت تک پہنچنے کی کبھی توقع نہ ہونی چاہیے۔ لہذا اس خاص واقعے کے متعلق غالباً ہمیشہ شک کی گنجائش رہے گی۔ اور اختیار پر یقین رکھنے والا زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا ہے کہ وہ یہ ثابت کرے۔ جبر کے متعلق جس قدر دلائل لاۓ جاسکتے ہیں، وہ خود جبری نہیں ہیں۔ میں یہ تو تسلیم کرتا ہوں کہ یہ دلکش ضرور ہیں اور مجھے اس سے بھی انکار نہیں کہ اختیار پر یقین رکھنے کے لئے کوشش کی ضرورت ہو سکتی ہے۔

جبریت کے لئے ایک تقدیری استدلال پیش کیا جاتا ہے لیکن یہ بالکل دوری ہے۔ جب ایک شخص اپنے آپ کو بار بار ایک کام کا موقع دیتا ہے تو وہ آسانی کے ساتھ حالات، مورفی عادات اور عارضی جسمانی رجحانات کے بے پایاں اثر سے متاثر ہو جاتا ہے جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر فعل از خود ہی ہوا ہے۔ اس وقت وہ کہتا ہے کہ یہ سب تقدیر کے کرشمے ہیں۔ یہ تقدیر کے نتائج ہیں۔ اگر موقع اپنی نوعیت کے اعتبار سے عظیم الشان بھی ہو تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ بے قرار کمزرات انفعالی طور پر مقررہ طریق پر اپنی شکلیں بدل رہے ہیں۔

اس روانی کا مقابلہ کرنا بسیود، اور کسی نئی قوت کے حامل ہونے کی توقع عبث ہے۔ اور شاید اس سورج کے نیچے جو فیصلے میں کرتا ہوں، ان سے کم بھی درحقیقت شاید کوئی شے میری ہو۔ جبریت محض کے لئے یہ کوئی دلیل نہیں ہو سکتی۔ اس گل میں ایک احساس قوت ہے جو ہر لمحے صورت خیال کو بدل سکتا ہے بشرطیکہ اس میں اتنی قوت ہو کہ یہ متوج کا مقابلہ کر سکے۔ ایک شخص جو اس طرح سے ارادی کوشش کی مجبوری کو محسوس کرتا ہے اس کو اس امر کا سب سے واضح تصور ہوتا ہے کہ اس سے کیا مراد ہے اور اس کی ممکنہ یا اختیار قوت کے کیا معنی ہیں۔ ورنہ اس کو اس کی اور اس کے نتائج کی عدم موجودگی کا کیونکر شعور ہو سکتا تھا۔ لیکن حقیقی جبریت اس سے بالکل مختلف ہے جبری ارادے کی لاچاری کا مدعی نہیں ہوتا بلکہ وہ تو کہتا ہے کہ اختیار تو تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ یہ کسی ایسی منظر ہی شے کا تو مدعی ہوتا ہے جس کو با اختیار کوشش کہتے ہیں، اور جو متوج کا مقابلہ کرتی معلوم ہوتی ہے، مگر وہ اس بات کا مدعی ہے کہ یہ بھی متوج کا جزو ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تغیرات سعی انسان کے اختیار میں نہیں ہوتے۔ یہ عدم یا بعد چہارم سے پیدا نہیں ہو سکتے۔ یہ ریاضیاتی اعتبار سے خود تصورات کے مقررہ وظائف ہوتے ہیں جو خود متوج ہوتے ہیں۔ تقدیر جو سعی کو واضح طور پر ایک ایسا مستقل تغیر سمجھتی ہے جو اگر عالم میں وجود آئے تو کسی بعد چہارم سے آئے مگر جو عالم وجود میں نہیں آتی، وہ جبریت کے لئے ایک بہت ہی مشکوک قسم کی معاون ہے۔ یہ نہایت شدت کے ساتھ اسی ارکان کا تصور کرتی ہے جس سے جبریت کو انکار ہے۔

لیکن جو شے زائد حال کے ارباب حکمت کو مطلق مستقل متغیروں کے وجود کے ناقابل تحیل ہونے کے برابر ہی اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ ہماری کوششیں پہلے سے متعین و مقرر ہونی چاہئیں وہ منظر سعی کا ایسے مظاہر کے ساتھ مسلسل ہونا ہے جن کے پہلے سے متعین و مقرر ہونے کی نسبت کسی کوششک نہیں ہے۔ سعی کے ساتھ جو فیصلے ہوتے ہیں وہ بتدریج ایسے فیصلوں کے ساتھ اس طرح محسوس طور پر مل جاتے ہیں کہ یہ بتانا پسمل نہیں ہے کہ ان کی حد کہاں ہے جن فیصلوں میں سعی کو دخل نہیں ہوتا، وہ تصوری حرکی عمل میں مل جاتے ہیں، اور تصوری حرکی عمل اضطرابی فعال میں۔

لہذا خواہ مخواہ بھی یہ جی چاہتا ہے کہ کوئی ایسا ضابطہ قائم کیا جائے جو ان سب واقعات پر مطلقاً حاوی ہو جائے۔ کوشش اور عدم کوشش کی صورت میں کوئی فرق نہیں، تصورات جن سے عمل کے لیے مواد فراہم ہوتا ہے، وہ ذہن کے سامنے اختلاف کی مشینری سے آتے ہیں۔ ابتدا فی مشینری دراصل قوسوں اور راستوں کا ایک اضطراری نظام ہوتی ہے، خواہ کوشش اس کے عوارض میں سے ہو یا نہ ہو۔ بہر حال اضطراری طریقہ صورت حال کے سمجھنے کا عام طریقہ ہے۔ احساس آرام و سہولت اس طریقے کا انفعالی نتیجہ ہے جس طرح پر کہ انکار خود کو سلجھاتے ہیں۔ احساس سعی میں بھی یہی کیوں نہ ہو۔ پروفیسر لیس نے جبریت کے متعلق نہایت ہی واضح بحث کی ہے۔ وہ اس میں کہتے ہیں کہ احساس سعی سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس قوت کی مقدار بڑھ گئی ہے، جو صرف ہو رہی ہے بلکہ یہ تو اس بات کی علامت ہے کہ قوت صرف ہو چکی ہے۔ بقول پروفیسر لیس کوشش کا ہم اس وقت ذکر کرتے ہیں جب ایک قوت خود کو کلیتہً یا جزوی طور پر دوسری قوت کے باطل کرنے میں صرف کرتی ہے اور اس بنا پر اپنے خارجی اثرات کے اعتبار سے ناکام رہتی ہے مخالف قوتوں کا خارجی نتیجہ بھی اسی اعتبار سے ناکام رہتا ہے اس لئے مخالف کوشش کے بغیر کوئی کوشش بھی نہیں ہوتی، اور کوشش اور مخالف کوشش سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسباب باہم ایک دوسرے کے نتائج کو سلب کر رہے ہیں۔ جہاں قوتیں تصورات ہوتے ہیں تو صحیح معنی میں ان کے دونوں مجموعے مرکب سعی ہوتے ہیں یعنی وہ تصورات بھی جو ایک فعل کے لئے مرکب ہوتے ہیں، اور وہ بھی جو ان کے روکنے پر مائل ہوتے ہیں۔ لیکن ہم ان تصورات کو جو بہ کثرت ہوتے ہیں خود اپنی ذات کہتے ہیں، اور اس مجموعے کی کوشش کو اپنی کوشش کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور دوسرے اور کم تعداد تصورات کے مجموعے کو مزاحمت کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہماری کوشش بعض اوقات ارادہ مزاحم کے جمودوں اور بعض اوقات ارادہ مسوق کی تسلیقات پر غالب آجاتی ہے۔ درحقیقت سعی و مزاحمت دونوں ہی کا جانب سے ہوتی ہیں اور ان میں سے ایک کو خود اپنی ذات سمجھ لینا زبان و کلام کا دھوکا ہے۔ اس قسم کے نظریے کی سادگی یقیناً بہت ہی دلکش معلوم ہونی چاہئے

خصوصاً جب یہ واقعہ پیش نظر ہو کہ علحدہ و مستقل تصورات کی قدیم حرکیست جس کا پروفیسر لیس تجزیہ کرتے ہیں (دماغی اعمال کی صورت اختیار کر لیتی ہے) اور مجھے اس کی بھی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ اگر کوشش کی غیر متعین مقدار میں الحقیقت واقع بھی ہوئی ہوں تو بھی ہم اس کو کیوں ترک کریں ان کے غیر متعین یا اختیاری ہونے کی صورت کے سامنے حکمت پس ظہر جاتی ہے۔ یہ ایسی حالت میں اس سے قطع نظر کر سکتی ہے۔ کیونکہ جن تسویقوں اور مضامینوں سے کوشش کو سابقہ بڑھتا ہے خود ان میں یکسانی کا اس قدر وسیع میدان ہے جس میں یہ مشکل ہی سے کبھی کاشت کر سکے گی۔ اگر کوشش قطعی طور پر متعین و مقدار بھی ہو تو بھی اس کی پیش نظری اس امر کو کبھی نہ بنا سکے گی کہ انفرادی طور پر ہر موقع پر فی الواقع کیونکر تصفیہ ہوتا ہے نفسیات حکمت کا تفاوت بہر حال باقی رہے گا خواہ نفسیات میں مسئلہ اختیار صحیح ہو یا نہ ہو۔ بہر حال حکمت کو یہ بات یاد دلانے رہنے کی ضرورت ہے کہ صرف اسی کی اغراض ہمارے پیش نظر نہیں ہیں۔ عام تعلیلی نظام جس سے وہ کام لیتی ہے اور جس کا دعویٰ کرنے میں وہ حق بجانب ہے ایک وسیع تر نظام کا جزو ہو سکتا ہے جس پر اس کو مقروض ہونے کا کوئی حق نہیں ہے۔ لہذا ہم مسئلہ اختیار کی بحث سے بالکل دست کش ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے باب میں کہا تھا کہ اختیار اسی کا اگر وجود ہے تو یہ صرف ذہن کے سامنے کسی تصوری شے کو ذرا زیادہ دیر یا زیادہ شدت کے ساتھ باقی رکھنے کے لئے ہو سکتی ہے۔ لہذا جو صورتیں حقیقی ممکنات کی صورت میں ذہن کے سامنے آتی ہیں ان میں سے یہ ایک کو موثر بنا دیتی ہے۔ اور اگرچہ اس طرح سے ایک تصور کا تیز ہو جانا اخلاقی اور تاریخی اعتبار سے بہت اہم ہوتا ہے اگرچہ اس کی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ایسے خفیف عضویاتی ریشوں میں ایک عمل ہو گا جس سے حساب ہمیشہ قطع نظر کرنے پر مجبور ہو گا۔

لیکن مقدار سعی کے مسئلہ سے اس خیال سے قطع نظر کہ کہ عملی طور پر ہماری نفسیات کو اس کے حل کرنے کی کبھی ضرورت پیش نہ آئے گی مجھے ایک لفظ اس عجیب و غریب اور اہم خصوصیت کے متعلق ضرور کہنا چاہئے جو منظر سعی ہماری نظر میں ہمیشہ افراد کے اختیار کر لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ان کا بہت سے

معیارات سے اندازہ کرتے ہیں۔ ہماری قوت و ذکاوت ہماری دولت و خوشنحی ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے دل کو گرماتی ہیں اور جن سے ہم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم زندگی کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ لیکن ان سب چیزوں سے عمیق تر اور ان کے بغیر بجائے خود کافی ہونے کی قابلیت جس شے میں ہے، وہ اس مقدار میں احساس ہے جو ہم صرف کر سکتے ہیں۔ یہ چیزیں تو پھر بھی خارجی عالم کے ذہن پر اثرات یا نتائج ہوتی ہیں، یا خارجی عالم کے ذہن پر انعکاسات ہوتے ہیں۔ لیکن ایسا معلوم ہوا ہے کہ سعی کا تعلق بالکل ایک دوسرے عالم سے ہے۔ یہ ایک ایسی واقعی و حقیقی شے معلوم ہوتی ہے جس کو ہم خود اپنی ذات سمجھتے ہیں اور اس کے مقابلے میں وہ چیزیں خارجی معلوم ہوتی ہیں جن کے ہم حامل ہوتے ہیں۔ اگر اس انسانی ذرائع کا مقصد یہ ہو کہ ہمارے دلوں اور محرکوں کو ٹھوٹے توجس شے کی تلاش ہوگی وہ وہ گوش معلوم ہوگی جو ہم کر سکتے ہیں۔ جو شخص کسی قسم کی کوشش نہیں کرتا، وہ محض سایہ معلوم ہوتا ہے۔ جو زیادہ کوشش کر سکتا ہے وہ ہیرہ ہوتا ہے۔ یہ عظیم الشان عالم جو ہم پر ہر طرف سے محیط ہے ہم سے ہر قسم کے سوالات کرتا ہے اور ہر لہر طرح سے امتحان کرتا ہے۔ بعض امتحانات کے جواب میں ہم ایسی حرکتیں کرتے ہیں جو آسان ہوتی ہیں اور بعض سوالات کا ہم واضح الفاظ میں جواب دیتے ہیں۔ لیکن سب سے گہرا سوال جو ہم سے کبھی ہوتا ہے، اس میں جواب کی گنجائش نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے خاموشی کے ساتھ ارادے کے متوجہ ہونے اور قلب کی باگ پھینچنے اور یہ کہنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ ہاں میں اس کو اسی طرح کروں گا۔ جب کوئی خوفناک شے سامنے آتی ہے یا زندگی جیہیت مجھ کو اپنی تاریک گہرائیوں کو ہمارے سامنے لاتی ہے تو ہم میں سے جو لوگ ناکارہ ہوتے ہیں ان کو صورت حال پر بالکل قابو نہیں رہتا اور وہ یا تو اس کی مشکلات کی طرف سے توجہ کو طلحہ کر کے بچتا ہے یا اگر وہ ایسا نہیں کر سکتا تو افسوس و خوف کا دھیرہ بن کر رہ جاتا ہے۔ اس قسم کی چیزوں کا مقابلہ کرنے کے لئے جس قدر کوشش کی ضرورت ہوتی ہے وہ ان کے بس سے باہر ہوتی ہے۔ مگر جمیع کا عمل اس سے مختلف ہوتا ہے اس کے لئے بھی اس قسم کی چیزیں بری اور خوفناک ہوتی ہیں۔ وہ انھیں غیر خوش آئند اور مطلوب و محبوب

اشیا کے منافی سمجھتا ہے۔ لیکن اگر ضرورت ہو تو یہ ان کا مقابلہ اس طرح سے کر سکتا ہے کہ باقی زندگی پر سے اس کا قابو کم نہ ہو جائے۔ اس طرح دنیا کو ہمارا آدمی اپنا قابل قدر متقابل معلوم ہوتا ہے۔ اور جو کوشش وہ اپنے آپ کو سیدھا اور اپنے قلب کو پرسکون رکھنے کے لئے کر سکتا ہے وہ براہ راست اس کی قدر و قیمت اور بازی حیات میں اس کے وظیفے کو متعین کرنے کا پیمانہ ہوتی ہے۔ یہ اس کا منافع کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ یہ ان حالات میں بھی اس سے نیروا آزما ہو سکتا ہے جن کی موجودگی میں اس کے کمزور بجائی نسبت و ذلیل ہونے پر مجبور ہوئے تھے۔ وہ اس کے اندر اب بھی اس طرح کا جوش و خروش پاسکتا ہے، اور یہ شتر مرغ کی خود فراموشی کی وجہ سے نہیں بلکہ حلقے اشیا کا مقابلہ کر کے کی خالص ارادی قوت کی بدولت۔ اس سے وہ اپنے آپ کو زندگی کا آقا اور حاکم بنا لیتا ہے۔ اب اس کا شمار ہو گا۔ کیونکہ وہ انسانی قیمت کا ایک جزو ہے نظری اور عملی حلقے میں سے کسی حلقے میں بھی ہم کسی ایسے شخص کے پاس مدد کے لئے نہیں جاتے جو خطرات میں پڑنے اور دشواریوں میں مبتلا ہونے کی قابلیت نہیں رکھتا۔ لیکن جس طرح ہم میں سے اکثر میں کسی دوسرے کی جرات کو دیکھ کر جرات پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح ممکن ہے کہ ہمارا ایمان کسی دوسرے کے ایمان پر ایمان ہو، ہم باہمت زندگی سے نیا سبق حاصل کرتے ہیں۔ پیغمبروں نے اور لوگوں سے زیادہ سختیاں اٹھائی ہیں۔ لیکن ان کے چہرے پر بل نہیں پڑتا۔ اور وہ ایسے امید افزا کلمات فرماتے ہیں کہ ان کا ارادہ دوسروں کا ارادہ بن جاتا ہے۔ اور ان کی زندگی سے اور دن کی زندگی منور ہو جاتی ہے۔

اس طرح سے نہ صرف ہمارا اخلاق بلکہ ہمارا مذہب بھی جس حد تک کہ یہ تحقیقی اور تعمقی ہوتا ہے اس کوشش پر مبنی ہوتا ہے جو ہم کر سکتے ہیں۔ کیا تم اس کو اس طرح سے کرو گے یا نہیں۔ یہ سب سے گہرا سوال ہوتا ہے جو ہم سے کبھی پوچھا جاتا ہے۔ ہم سے اس قسم کے سوال دن کے ہر گھنٹے میں چھوٹی سے چھوٹی اور بڑی سے بڑی شے کے متعلق علمی اور نظری ہر اعتبار سے ہوتے رہتے ہیں۔ ہم ان کا جواب الفاظ میں نہیں بلکہ علمی اقرار و انکار سے دیتے ہیں۔ اگر یہ خاموش جوابات نوعیت اشیا سے تعلق پیدا کرنے کے لئے سب سے گہرے اعضا معلوم ہوں تو

کیا تعجب ہے۔ اگر ہر وہ مقدار کو کشش جس کی ان کے لئے ضرورت ہوتی ہے
جینشیت انسان ہماری قدر و قیمت کا معیار ہو تو کونسی حیرت کا مقام ہے۔ اگر وہ
مقدار کو کشش جو ہم صرف کر سکتے ہیں، دنیا میں ہمارا قطعی طور پر غیر مستعار و اصلی حصہ
ہو تو کونسی حیرت کی جگہ ہے۔

تربیت ارادہ

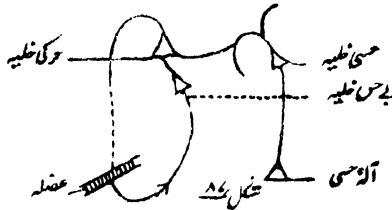
تربیت ارادہ کو وسیع اور محدود دونوں معنی میں سمجھا جاسکتا ہے۔ وسیع
معنی میں اس سے اخلاقی و احتیاطی کردار کے متعلق انسان کی کل تربیت اور اس کا
یہ سیکھنا سمجھا جاتا ہے کہ وسائل کو غایات کے کس طریقہ سے مطابق کیا جاتا ہے۔ اس میں
اُتلاف و تصرفات کو اپنی تمام اقسام اور پیچیدگیوں کے ساتھ دخل ہوتا ہے جسے ان
تسویقات کے دبانے کی قوت کے جو غایات پیش نظر کے خلاف ہوتی ہیں، اور ایسی
حرکات کے شروع کرنے کی قوت کے جو ان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ محدود معنی میں
تربیت ارادہ سے میں ان قوتوں کا حصول سمجھتا ہوں جن کے ذریعے سے ایسی حرکات
شروع ہوتی ہیں۔ اور یہاں اسی محدود معنی میں تربیت ارادہ پر بحث کرنا مناسب ہے۔
چونکہ جس حرکت کا ارادہ ہوتا ہے وہ ایسی حرکت ہوتی ہے جس سے پہلے
خود اس کا تصور ہوتا ہے اس لئے تربیت ارادہ کا مسئلہ مسئلہ ہے ایک حرکت
خود حرکت کو کیونکر پیدا کر سکتی ہے۔ یہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ایک ثانوی قسم کا
عمل ہے۔ کیونکہ جیسی کچھ ہماری ساخت ہے، اس کی بنا پر ہم کو حرکت کا کوئی اولی تصور
نہیں ہو سکتا یعنی کوئی ایسی حرکت کا تصور نہیں ہو سکتا جس کو ہم نے پہلے انجام دیا ہو۔
اس سے پہلے کہ تصور پیدا ہو سکے حرکت کا اندھا و حذر غیر متوقع طور پر واقع ہوتا اور
اینا تصور چھوڑنا ضروری ہے۔ بہ الفاظ دیگر ارادی عمل سے پہلے اضطرابی جبلت یا
اندھا و حذر عمل کا ہونا ضروری ہے، اضطرابی اور جبلت حرکات پر کافی بحث ہو چکی ہے
اندھا و حذر حرکات کا اس طرح بھی تذکرہ ہو چکا ہے کہ ان میں وہ نیم اتفاقی اضطرابی
حرکات بھی داخل ہو جائیں جو داخلی اسباب کی بنا پر پیدا ہوتی ہیں یا وہ حرکات جو ممکن ہے خاص مرکز میں

تفذیہ کی اس قسم کی زیادتی کی بنا پر پیدا ہوتی ہوں جس کو پروفیسر بین اُن از خود اخراجات کی توجیہ میں پیش کرتے ہیں جن پر وہ اپنے ارادی زندگی کے اشتقاق کے نظریے بہت زور دیتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ وہ حسی عمل جو پہلے ایک حرکت سے پیدا ہوا تھا، دوبارہ متہیج ہونے پر اس کا اخراج خود حرکت کے مرکز تک کیونکر ہو سکتا ہے۔ ابتدایہ جب حرکت واقع ہوئی تھی، تو حرکتی اخراج پہلے ہوا تھا اور حسی عمل بعد میں۔ اب ارادی اعادے کے بعد حسی عمل جو کمزور یا تصویری صورت میں متہیج ہوتا ہے، پہلے ہوتا ہے اور حرکتی اخراج بعد کو ہوتا ہے۔ یہ بتانا کہ یہ کیونکر ہوتا ہے مسئلہ تربیت ارادہ کا عضویاتی اصطلاحات میں جواب دینے کے مساوی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ نئے راستوں کے پیدا ہوجانے کا مسئلہ ہے۔ اور ہم صرف یہ کر سکتے ہیں کہ جب تک ہم کو کوئی ایسا مفروضہ نہ ملے جو تمام واقعات پر حاوی ہو جائے مفروضات قائم کرتے چلے جائیں نیاراستہ بتا کیونکر ہے؟ تمام راستے اخراج کے راستے ہوتے ہیں اور اخراج ہمیشہ کم سے کم مزاحمت کی جہت میں ہوتا ہے خواہ وہ غلیبہ جس سے اخراج حرکتی ہو یا حسی۔ اول مزاحمت کے خلقی راستے جبلی رو عمل کے راستے ہوتے ہیں۔ اور میرا پہلا مفروضہ یہ ہے کہ یہ سب راستے ایک جہت میں جاتے ہیں یعنی حسی خلایا سے حرکتی خلایا کی جانب اور حرکتی خلایا سے عضلات کی جانب اور کبھی مخالف جہت میں نہیں جاتے۔ مثلاً ایک حرکتی خلایہ حسی غلیبہ کو براہ راست کبھی متہیج نہیں کرتا، بلکہ صرف درآئندہ قیام کے ذریعے سے متہیج کرنا ہے جس کا باعث جسمانی حرکات ہوتی ہیں جن کا باعث اس کا اخراج ہوتا ہے حسی غلیبہ کا اخراج ہمیشہ یا معمولاً حرکتی رقبے کی جانب ہوتا ہے۔ اس جہت کو ہم جہت پیش کے نام سے موسوم کئے دیتے ہیں۔ میں نے اس کو قانون مفروضہ کہہ دیا ہے، حالانکہ یہ ایسی حقیقت ہے جس کے متعلق شک ہو ہی نہیں سکتا۔ کچھ کان یا جلد یا قصور سے کوئی انسان ہم کو حرکت پیدا کئے بغیر نہیں ہوتا اگرچہ یہ حرکت اللہ جس کے مطابق سے زیادہ نہ ہو۔ جس اور حسی تشل کے کل سلسل حرکتی اعمال سے اس طرح سے خلط مطا ہوتے رہتے ہیں کہ ان میں سے اکثر کے متعلق عملی طور پر ہم کو کوئی شعور نہیں ہوتا۔ اس

اصول بیان کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ دراصل یا خلقی طور پر دماغ میں جتنے توجہ ہوتے ہیں، وہ حلقہ رولینڈ کی طرف بہ جاتے ہیں، اور یہاں سے یہ خارج کی طرف بہ جاتے ہیں، جہاں سے کہ یہ پھر کبھی لوٹتے نہیں۔ اس نقطہ نظر سے حسی اور حرکتی خلیا کا امتیاز کوئی اساسی اہمیت نہیں رکھتا۔ تمام خلیا حرکتی ہوتے ہیں۔ مگر ہم حلقہ رولینڈ کے خلیا کو خاص طور پر حرکتی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ دو وکٹس کے منہ کے سب سے زیادہ قریب ہوتے ہیں۔

اس قانون کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ حسی خلیا یا ایک دوسرے کو خلقی طور پر متبیح نہیں کرتے۔ یعنی اشیاء کے کسی حسی خاصے میں تجربہ سے پہلے کوئی رجحان نہیں ہوتا جس سے کہ یہ ہم میں اور ایسے حسی خاصوں کا خیال پیدا کر دے جو ممکن ہے کہ اس کے ساتھ جمع ہوں۔ اولیٰ طور پر ایک تصور سے دوسرے تصور کا خیال پیدا نہیں ہوتا۔ ایک حسی واقعے سے دوسرے حسی واقعے تک جتنے انتقال ہوتے ہیں وہ ان ثانوی راستوں کے ذریعے سے ہوتے ہیں جو تجربے سے قائم ہوئے ہیں۔ نظام عصبی میں جو کچھ ہوتا ہے اگر اس کو تصوری طور پر کم سے کم حد میں تحول کیا جائے تو اس کا نقشہ شکل نمبر ۸۷ کے مطابق ہو سکتا ہے۔ ایک مہیج آلہ اس تک پہنچ کر حسی غلیہ میں کو متبیح کرتا ہے اس کا خلقی یا ابتدائی راستے سے حرکتی غلیہ میں انبیج ہوتا ہے جو عضلہ کو منقبض کر دیتا ہے۔ یہ انقباض دوسرے حسی غلیہ کو متبیح کرتا ہے جو مقامی یا



شکل نمبر ۸۷

بعید حس کا آلہ ہو سکتا ہے (دیکھو صفحہ ۴۸۸) اب اس خلیے سے پھر حرکتی طرف

اخراج ہوتا ہے۔ اگر کل مشنری بس اسی قدر ہو تو حرکت اپنے کو خود ہی باقی رکھے گی اور صرف اس وقت رکے گی جب اعضا تھک جائیں گے۔ بقول ایم پی بی جنٹ سکتے ہیں یہی ہوتا ہے۔ سکتے کی حالت میں مریض بے حس ہوتا ہے اور اس کو گویا بی اور حرکت پر قدرت نہیں ہوتی۔ جہاں تک ہم کو معلوم ہے شعور بالکل معطل ہو جانا ہے۔ یا اس ہضم اعضا کو جس وضع میں رکھ دیا جاتا ہے وہ اس کو باقی رکھتے ہیں اور دیر تک باقی رکھتے ہیں۔ اگر یہ بہ وضع غیر فطری اور تکلیف دہ ہو۔ چار کاٹ اس منظر کو اس بات کا ایک قطعی ثبوت سمجھتا ہے کہ تویمی موضوع کمر نہیں کرتے، کیونکہ تویمی موضوعوں کو سکتے میں مبتلا کیا جاسکتا ہے اور پھر وہ اپنے اعضا کو اتنی دیر تک پھیلائے رکھ سکتے ہیں جو ہوش میں انسان سے ممکن ہی نہیں۔ ایم جنٹ کا خیال ہے کہ ان تمام صورتوں میں دماغ کے اندر گرد و پیش کے تصویری اعمال عارضی طور پر بے فائدہ ہو جاتے ہیں مثلاً اٹھے ہوئے بازو کی عضلی سعی کی جس مریض میں اس وقت پیدا ہوتی ہے جب عامل بازو کو اٹھاتا ہے۔ اس حس کا اخراج حرکی خلیے میں ہوتا جو عضلے کے واسطے سے حس کا اعادہ کرتا ہے وغیرہ توجہ اس حلقے میں اسی طرح سے دوڑتے رہتے ہیں یہاں تک کہ وہ اعضائے متعلقہ کے تکان سے اس قدر کمزور ہو جاتے ہیں کہ بازو آہستہ آہستہ جھک جاتا ہے۔ ہم اس حلقے کو عضلہ سے کٹ کر اور کٹ سے ہڑتک اور ہر عضلہ تک ہے حرکی طلقہ کہہ سکتے ہیں۔ اگر اور ہم وقت اعمال انقباض کو دبانے دیتے تو ہم سب کے سب سکتے کے مریض ہوتے اور ایسے عضلی انقباض کو جس کا آغاز ہو چکا ہو کبھی نہ روک سکتے۔ لہذا روکنا کوئی اتفاقی واقعہ نہیں ہے بلکہ ہماری دماغی زندگی کا لازمی اور ناگزیر عنصر ہے۔ یہ ذکر کر دینا بھی خالی ازوجہی نہ ہوگا کہ ڈاکٹر مرسیہ اس سے مختلف استدلال سے اس نتیجے تک پہنچے ہیں جس حرکت کا ایک بار آغاز ہو چکا ہو، اس کے روکنے کی قوت کلیتہً خارجی دبانے والے اعمال پر مبنی ہے۔

کے سے ہر کی جانب جو اخراج ہوتا ہے اس کی ایک سب سے بڑی روکنے والی خود جس کے مولم یا غیر خشکوار کیفیت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس جب یہ جس واضح طور پر خشکوار ہوتی ہے تو یہی واقعہ ہر کی جانب کے اخراج کا

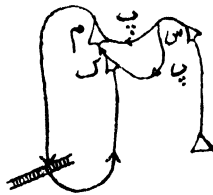
بہت بڑا سبب ہوتا ہے اور ابتدائی حرکی دور کو جاری رکھتا ہے۔ گو لذت والہ ہمارے نفسی زندگی میں سید کام کرتے ہیں مگر ہمیں اس امر کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ان کی دماغی شرائط کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔ ہر مرکز کے لئے ایک خاص عمل کا ایجاد کرنا اور اس عمل سے ان کو منسوب کرنا اور بھی دشوار ہے۔ اب دماغی فعلیت کو فاصلہ مکانیکی حدود میں ظاہر کرنے کی عین بھی کوشش کی جائے کم از کم سرے لئے تو واقعات کا بیان کرنا اور ان کے نفسی پہلو کا تذکرہ نہ کرنا بالکل ناممکن ہے۔ دیگر خارجی متوجہات و اخراجات کی جو بھی صورت ہو مگر دماغ کے خارجی متوجہات و اخراجات تو خالص طبعی واقعات نہیں ہوتے۔ یہ ذہنی طبعی واقعات ہوتے ہیں اور ان کی روحی کیفیت ان کی میکانیکی قوت کے تعین میں حصہ لیتی ہے۔ اگر غلبے کے اندر میکانیکی فعلیتوں کے اضافے سے لذت ہو تو وہ اس لذت کی وجہ اور بھی بڑھتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اگر یہ ناگواری کا باعث ہوتی ہیں تو یہ ناگواری ان کی فعلیتوں کو دباتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ اس طرح سے غلبہ کا ذہنی پہلو کسی تاح میں صدائے آفریں یا نفرت کی نوعیت رکھتا ہے۔ یہ جو کچھ کہ دماغی مشینری سے نکلتا ہے اس کے لئے موافق یا مخالف تبصرے کے مطابق ہونا ہے۔ ذہن خود کسی چیز کو پیش نہیں کرتا نہ کسی چیز کو پیدا کرتا ہے بلکہ ممکنات کے لئے مادی قوتوں کے رحم و کرم پر رہتا ہے۔ مگر ان ممکنات میں سے یہ انتخاب کرنا ہے۔ اور ایک کو تعویٹ دیکر اور دوسرے کو روک کر یہ مظہر مابعد کی شکل اختیار نہیں کرتی بلکہ کسی ایسی شے کی صورت رکھتی جس سے تماشے کو اخلاقی مدد ملتی ہے۔ لہذا جہاں اس امر کے لئے کوئی صحیح معنی میں میکانیکی علت نہیں ملتی کہ ایک متوجہ ایک غلبے سے نکلنے میں ایک راستہ کیوں اختیار کرے اور دوسرا راستہ کیوں اختیار نہ کرے تو میں شعور یہ تبصرے کی قوت سے کام لینے میں کبھی تامل نہ کروں گا۔ لیکن متوجہ کے وجود اور کسی ایک راستے کی طرف اس کے میلان کی توجیہ کے لئے میں میکانیکی قوانین کو بطور علت کے پیش کرنا لازمی سمجھتا ہوں۔

اب نظام عصبی کو اس کی سب سے ادنیٰ حدود میں تحلیل کر کے غور کر چکے۔ ایسے نظام عصبی پر جس میں تمام راستے خلقی ہیں اور دبائے اور روکنے کے امکانات

قطعی طور پر داخلی یعنی محض احساس کی خوشگوار یا ناگوار کی تلافی ہیں، اب ہم ان حالات و شرائط کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن کے تحت، نئے راستے قائم ہو سکتے ہیں۔ نئے راستوں کے امکانات ان راستوں سے فراہم ہوتے ہیں جو ریشوں اور حسی خلیوں کو آپس میں ملاتے ہیں۔ مگر خود یہ ریشے دراصل منفوذ نہیں ہوتے بلکہ یہ ایسے عمل کے ذریعے سے منفوذ بنتے ہیں، جس کو میں افستراضاً اس طرح سے بیان کرتا ہوں جیسی غلیے سے آگے کی جانب ہر اخراج ان خلیا کے بھی خالی کر دینے پر مائل ہوتا ہے، جو غلیے مجمرج کے عقب میں ہوتے ہیں، اور اس طرح سے جو کچھ تناؤ ان میں ہوتا ہے، وہ رفع ہو جاتا ہے، یعنی خلیا کے بہاؤ ہی سے ریشے ابتداءً قابل نفوذ بنتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک نیا راستہ بن جاتا ہے، جو ان خلیا سے نکلتا ہے، جو اس غلیے کے عقب میں ہوتے ہیں، جو اس وقت آگے تھا۔ اور اگر آئندہ مواقع پر عقی خلیا خود بخود بھیج ہوں تو یہ راستہ ان کی فعلیت کو اسی جہت میں لے جائے گا جس سے آگے کا غلیہ بھی بھیج ہو جائے گا، اور جس قدر یہ راستہ استعمال ہوگا، اتنا ہی گہرا ہوتا جائے گا۔

عقی خلیا دماغ کے کل حسی خلیوں کی جگہ پر ہیں، سوائے اس غلیے کے جس سے اخراج ہوتا ہے۔ لیکن ایسا راستہ جس کی وسعت کی کوئی حد نہ ہو، عملی طور پر کسی قسم کا راستہ نہ ہونے سے بہتر نہ ہوگا۔ اس لئے میں یہاں تیسرے مفروضہ قائم کرتا ہوں جس کو اگر باقی مفروضوں کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں مفروضے ملکر کل واقعات پر حاوی ہو جاتے ہیں۔ اور یہ مفروضہ حسب ذیل ہے۔ عمیق ترین راستے سب سے زیادہ قابل اخراج خلیوں سے سب سے زیادہ اخراجی خلیوں کی طرف ہوتا ہے، سب سے زیادہ قابل اخراج راستے وہ ہوتے ہیں جن سے ابھی ابھی اخراج ہو رہا تھا اور سب سے زیادہ اخراجی راستے وہ ہوتے ہیں جن سے اب اخراج ہو رہا ہے یا جن میں تناؤ اخراج کے نقطے تک آ رہا ہے۔ ایک اور شکل سے یہ معاملہ واضح ہو جائیگا۔ اس عمل کو جو سابقہ شکل میں واضح کیا گیا تھا، اور اس وقت سے لوجب عقلی انقباض ہونے کے بعد غلیہ کے آگے کی جانب ہر میں اخراج ہوتا ہے۔

ہمارے تیسرے مفروضے کے مطابق یہ تقاطعی خط پ سے س کو خالی کرے گا



شکل نمبر ۸۸

جس سے مفروضہ صورت حال میں ابھی مر میں خلقی راستے پ کے ذریعے اخراج ہو چکا ہے اور جس سے عضلی انقباض ہوا ہے، نتیجہ اس کا یہ ہو گا کہ پ سے س اور ک کے مابین ایک نیا راستہ بن جائے گا۔ اب دوبارہ جب س خارج سے تہیج ہو گا تو یہی نہیں کہ اس سے مر کی جانب اخراج ہو گا، بلکہ ک کی جانب بھی ہو گا۔ اس طرح سے ک براہ راست س سے تہیج ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ یہ عضلہ کے ذریعے درآئندہ تموج کے ذریعے سے تہیج ہو۔ اگر نفسی اصطلاحات میں دیکھا جائے تو یہ صورت ہو گی کہ جب ایک حس ہم میں ایک بار ایک حرکت پیدا کر دیتی ہے، تو دوسری بار جب ہم کو یہ حس ہوتی ہے تو یہ اس حرکت کے تصور کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہے، قبل اس کے کہ حرکت وقوع میں آئے۔ یہی اصول ک و مر کے تعلق پر بھی عائد ہوتے ہیں۔ مرنچونکہ آگے کی جانب واقع ہے اس لئے یہ ک اور ک مر کے راستے کو خالی کرتا ہے اگرچہ یہ کوئی اصلی یا خلقی راستہ نہ ہو مگر یہ ثانوی اور عادی راستہ بن جاتا ہے۔ آئندہ ک کسی طرح سے بھی تہیج ہو سکتا ہے، یعنی شخص اسی طرح سے نہیں جس طرح سے یہ پہلے صرف س سے یا خارج سے تہیج ہوتا تھا، اور اب بھی اس سے اخراج ہو جاتا ہے ہو گا۔ یا اگر اس کو نفسیاتی اصطلاحات میں بیان کیا جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ تصور حرکت یعنی مر کے حسی اثرات خود حرکت کے پیدا ہونے کی فوری مقدم شرط بن جائیں گے۔ پس یہاں ہم کو اپنے ابتدائی سوال کا جواب مل گیا ہے جو یہ تھا کہ ایک حسی عمل جو ابتداء حرکت کا نتیجہ تھا، بعد میں کس طرح سے ایک حرکت کی علت بن سکتا ہے

اس ایکسکم کے مطابق یہ ظاہر ہے کہ وہ خلیہ جس کو ہم نے ک کے نام سے موسوم کیا ہے، حرکی اخراج سے مقامی یا بعدی اس کا محل ہو سکتا ہے۔ یہ خلیہ کسی بصیری یا سمعی کوئی سا بھی ہو سکتا ہے۔ یہ تصور کہ بازو جب اٹھا ہوا ہوتا ہے تو کس قسم کا احساس ہوتا ہے، ممکن ہے اس کو اٹھنے پر آمادہ کر دے۔ مگر اس طرح سے اس آواز کا تصور بھی اس کو اٹھنے پر آمادہ کر سکتا ہے جو ممکن ہے کہ اس کے اٹھنے ابتداء ہوتی ہو۔ اور اس بصیری جس کا تصور ہی کر سکتا ہے جو اس کے اٹھنے میں ہوتی ہو اس طرح سے ہم دیکھتے ہیں کہ ذہنی اشارہ مختلف ہو اس میں سے کسی ایک سے متعلق ہو سکتا ہے۔ اور یہ کہ ہماری شکلیں ہم کو جس نتیجے تک پہنچاتی ہیں ٹھیک وہی واقعہ بھی ہوتا ہے۔ یعنی ہماری حرکات کا آغاز مثلاً گویائی کو بعض اشخاص میں زیادہ لمبی تشاللات سے ہوتا ہے بعض میں صوتی سے بعض میں حافظے کی تشاللات سے (جلد اول ص ۵۵-۵۶)۔ لیکن ہماری کل حرکات کے اصل محرک حافظے کی تشاللات نہیں ہوتے بلکہ اولاً ہمیں اور اشیا ہوتی ہیں اور بعد میں وہ تصورات ہوتے ہیں جو ان سے ماخوذ ہوتے ہیں۔

اب ہم زیادہ پیچیدہ اور مربوط حرکات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن سے ہم حقیقی زندگی کے اندر زیادہ تر مابقیہ پڑتا ہے ہمارے ارادے کا مقصد ایک فعلی انقباض تو شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ تقریباً ہمیشہ اس کی غرض انقباضات کا ایک باقاعدہ سلسلہ ہوتا ہے جس کا انجام ایک حس پر ہوتا ہے جو ہم کو بتاتی ہے کہ مقصود حاصل ہو گیا ہے۔ مگر سلسلے کے اندر جو مختلف انقباضات ہوتے ہیں ان سب کا علیحدہ علیحدہ ارادہ نہیں ہوتا۔ ہر مقدم انقباض اپنی حس سے اس طرح بعد کے انقباض کا باعث ہوتا ہے جس طرح سے باب میں ذکر کیا گیا ہے جہاں کہ ہم نے یہ کہا تھا کہ عادتہ مربوط حرکات ثانوی طور پر مربوط شدہ معکوس فوسول پر مبنی ہوتی ہیں (دیکھو جلد اول ص ۱۱۶) پہلے انقباض کا تو صراحتہ ارادہ ہوتا ہے اور اس کے ارادے کے بعد ہم اس سلسلے کو خود بخود ہو جانے دیتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکات کے اس قسم کے مابضابط سلسلے سے ابتداء انسان کیونکر واقف ہوتا ہے؟ یا یہ الفاظ دیگر پہلے پہل ایک حرکی مرکز اور دوسرے حرکی مرکز کے مابین راستے کیونکر قائم ہوتے ہیں جس کی وجہ سے پہلے مرکز کا

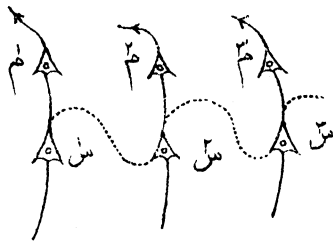
اخراج سلسلہ دار اور ول کے اخراج کا باعث ہو جاتا ہے۔

اس منظر میں حرکی اخراجات اور ان کے برائندہ ارتسامات اس وقت تک ہوتے رہتے ہیں جب تک کہ یہ باقی رہتا ہے۔ ان کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان میں ایک مقررہ ترتیب کے مطابق امتکات قائم ہو اور یہ ترتیب ایک بار سیکھ لی گئی ہو یعنی اس کو مختلف اندھا دھند ترتیبوں سے جو پہلی بار سامنے آئی ہوں انتخاب کیا گیا ہو اور محض اسی کو سامنے رکھا گیا ہو۔ اندھا دھند برائندہ ارتسامات میں سے جو ٹھیک محسوس ہوئے ان کو جن لیا گیا اور یہ ایک سلسلے میں مرتب ہو گئے ہوں۔ ایک ایسا سلسلہ جس کو ہم فعلی طور پر سیکھتے ہیں، اور صحیح محسوس ہونے والے ارتسامات کو مربوط کرتے ہیں، دراصل اس سلسلے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہوتا جس کو ہم انفعالی طور پر کسی دوسری شے سے سیکھتے ہیں جو ہم کو ایک خاص ترتیب سے مرتب کرتا ہے، لہذا اپنے تصورات کو زیادہ صحیح بنانے کے لئے ہم کوئی خاص مربوط حرکت لیتے ہیں۔ فرض کرو کہ اب ت کو دہراتے ہیں، جس کو کسی نے ہم کو بچپن میں حفظ کرایا تھا۔

اب تک ہم نے جو کچھ دیکھا ہے وہ یہ ہے کہ ایک آواز یا تکلمی احساس (کا تصور ہم سے کیونکر کہلاتا ہے اور ب کا ب کہلاتا ہے وغیرہ لیکن اب ہم جو کچھ دیکھنا چاہتے ہیں یہ ہے کہ یہ جس کو د کہا جا چکا ہے ہم سے ب کیوں کہلاتی ہے اور جس ب کہا جا چکا ہے ہم سے ت کیوں کہلاتی ہے۔

اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو یہ یاد کرنا چاہئے کہ اس وقت کیا ہوا تھا جب ہم نے حروف کو ترتیب وار سیکھا تھا۔ کسی شخص نے ہمارے سامنے بار بار ا ب ت ٹ وغیرہ کہا تھا، اور ہم نے ان آوازوں کی نقل کی تھی۔ ہر حرف کے مطابق حسی خلا یا اس طرح ترتیب وار میج ہوئے تھے کہ ان میں سے ہر ایک نے ہمارے دوسرے قانون کے مطابق، ٹھیک اُس خلیہ کو خالی کیا ہو گا جو ابھی پہلے ہوا تھا اور ایک راستہ چھوڑا ہو گا جس سے وہ خلیہ بعد میں ہمیشہ اس خلیہ کی جانب اخراج پر مائل ہو گا، جس نے اس کو ابتداً خالی کیا تھا۔ فرض کرو کہ س س س س س س شکل نمبر ۸۹ میں ان تین خلیوں کی جگہ پر ہیں۔

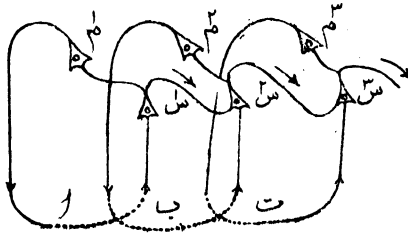
ان میں سے ہر بعد کا خلیہ جب حرکی جانب اخراج کرتا ہے تو پہلے کو خالی کر لیتا ہے۔
سُن سُن کو سُن کو خالی کرتا ہے چونکہ سُن سُن کو خالی کرتا ہے اس لئے
اگر سُن آئندہ کبھی تیج ہوتا ہے تو اس سے سُن کی طرف اخراج ہوتا ہے اور
چونکہ سُن نے سُن کو خالی کیا تھا، اس کے بعد سُن جب کبھی تیج ہوگا تو اس سے
سُن کی جانب اخراج ہوگا اور یہ سب اخراج خطوط ناقطی کے ذریعے سے ہوا گئے
فرض کرو کہ حرف و کا تصور ذہن میں پیدا ہوتا ہے یا یہ الفاظ دیگر سُن تیج ہوتا ہے۔



شکل نمبر ۸۰

اب کیا ہوتا ہے سُن سے ایک موج حرکی خلیہ مرآتک ہی نہیں جاتا بلکہ خلیہ
سُن تک بھی جاتا ہے جب ایک لمحہ کے بعد سُن کے اخراج کا اثر بر آئندہ
عصب سے واپس آتا ہے اور سُن کو دوبارہ تیج کرتا ہے تو یہ آخر الذکر خلیہ
ہر میں اخراج کرنے سے باز رہتا ہے اور ابتدائی حرکی حلقہ بننے سے قاصر رہتا ہے
ز جو اس صورت میں لڑ ہی کو کہے جانا ہوگا اور اس کا باعث یہ واقعہ ہوگا کہ
سُن میں جو گل ہے وہ اپنے حرکی متوقف ہر کی جانب اخراج کرنے پر مائل ہے
جو موجودہ حالت میں سُن سُن کے مہیجان کے لئے قوی تر مخرج ہے۔ نتیجہ یہ
ہوتا ہے کہ ہر کا اخراج ہوتا ہے اور حرف حب ادا ہو جاتا ہے۔ اس کے
ساتھ ہی سُن سُن کے موج کا کچھ حصہ باتا ہے اور جب کی آواز کے کان میں
داخل ہونے کے ایک لمحہ کے بعد اس کا اخراج اس حرکی خلیہ میں ہو جاتا ہے

جس سے دست ادا ہوتی ہے۔ اور غلطی نہ ختم تک اسی طرح ہوتا رہتا ہے شکل نمبر (۹)۔

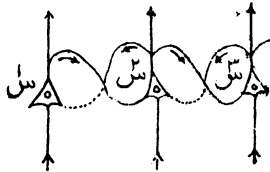


شکل نمبر ۹

اعمال کے ان تمام سلسلوں کو ظاہر کرتی ہے جو اس حکم میں شریک ہوتے ہیں۔ صرف ایک بات رہ جاتی ہے، جو فوراً سمجھ میں نہیں آتی اور وہ یہ کہ بجالات موجودہ سلسلے سے سلسلے تک جو راستہ ہے وہ سلسلے کے ہیجان کے لئے سبب قوی راہ اخراج کیوں ہوتا ہے۔ اگر اس شکل میں جو خطایا اور ریشے مذکور ہیں وہ کل دماغ کی جگہ پر ہوتے تو ہم میکائیکل اور نفس وجہ میں سے کوئی سی ایک وجہ فرض کر سکتے تھے یہ میکائیکل وجہ تو اس عام قانون سے لی جاسکتی تھی کہ سلسلے اور قسم کے خلیہ جن کا ہیجان ترقی پذیر ہے وہ ہر جیسے خلیوں کے لئے قوی تر جاذب اخراج ہوتے ہیں کیونکہ ان سے ذرا دیر پہلے ہی اخراج ہو چکا ہے یا یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ سلسلے سے سلسلے اور ہر کی طرف توجہ کا ممتد ہونا پہلے ہی شروع ہو چکا ہے۔ اور یہ قانون بھی اس کی وجہ ہو سکتا تھا، کہ اخراج وسیع تر بہاؤ کی جہت میں مائل ہوتا ہے۔ ان مفروضوں میں سے کوئی سامفروضہ اس امر کی کافی میکائیکل وجہ ہو سکتی تھی کہ ایک بار لو کہنے کے بعد ہم اس کو دوبارہ کیوں نہیں کہتے۔ مگر ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ اس عمل کا ایک نفسی پہلو بھی ہے۔ نہ ہم اس امکان کو نظر انداز کر سکتے ہیں کہ ابتدائی توجہات کا احساس اس امر کا باعث ہو سکتا ہے کہ بعض اخراجات پیہم دبا دئے جاتے ہیں اور بعض کو جاری ہونے کا موقع دیا جاتا ہے۔ اس میں

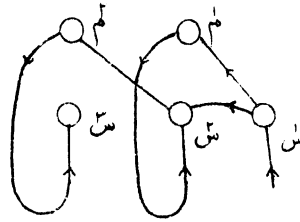
شک نہیں کہ قبل اس کے کہ ہماری زبان سے ایک حرف نکلے اب ت کے پڑھ دینے کا عام ارادہ پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ نہ اس بارے میں کوئی شک ہو سکتا ہے کہ نیت ان خلیا اور ریشوں کے پورے نظام میں تناؤوں کے ایک فرائز کے مطابق ہوتی ہے، جو بعد میں پتہ چلے گا۔ والے ہوتے ہیں۔ جب تک ان تناؤوں کا بڑھنا اچھا محسوس ہوتا ہے اس وقت ہر اس نموج کو جس سے یہ بڑھتے ہیں، عمل کا موقع دیا جاتا ہے۔ اور ہر وہ نموج جس سے ان میں کمی واقع ہوتی ہے، روکا جاتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ موجودہ وجہ میں سے سب سے بڑی وجہ ہو جس سے سلی سے سلی کا راستہ راہ اخراج ہونے کی حیثیت سے اس قدر قوی ہو جاتا ہو۔

حسی خلیا کے مابین نئے راستے جن کی ساخت کے متعلق گفتگو ہو چکی ہے۔ استلافی راستے ہوتے ہیں اور اب ہم کو اس کی وجہ معلوم ہو گئی ہے کہ اختلافات ہمیشہ آگے کی طرف کیوں ہوتے ہیں یعنی مثلاً ہم اب ت کو الٹا کیوں نہیں کہہ سکتے۔ اور اگرچہ سلی سے سلی کی جانب اخراج ہوتا ہے مگر سلی سے سلی کی جانب اخراج ہونے کا کیوں رجحان نہیں ہوتا جو اصول ہم نے قائم کئے تھے، ان کے مطابق پہلے قائم شدہ راستے ان خلیا سے جن سے ابھی اخراج ہو چکا ہے ان خلیا کی جانب اخراج کرتے تھے جن سے اب اخراج ہو رہا ہے۔ اور اب تموجات کو دوسری جہت میں چلانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم حروف تہجی کی ترتیب کو الٹ کر اب دوبارہ کہنا سیکھیں۔ اس صورت میں استلافی راستوں کے دو سلسلے ہوں گے جن میں سے کوئی ایک حسی خلیا کے مابین ممکن ہو گا۔ ان کو میں شکل نمبر ۹۱ میں ظاہر کرتا ہوں اس میں سے سادگی کے خیال سے حرکی خصوصیات کو حذف کر دیا ہے خطوط نقاط الٹی سمت کے راستے ہیں جو کانوں سے بت ب ل ک آواز سننے کے لئے بھی قائم ہوئے ہیں۔



شکل نمبر ۹۱

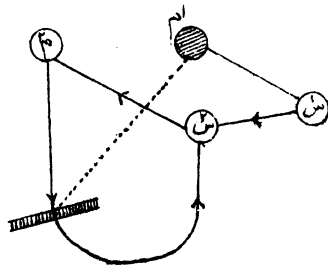
انہیں اصول سے ایسے نئے راستوں کی پیدائش کی توجیہ ہو جائے گی جو تبدیلیج مربوط ہوتے ہیں اب جہاں تک بھی وہ مربوط ہوتے چلے جائیں۔ مگر ظاہر ہے مثال میں کوئی بہت چھپیدہ صورت کو پیش کر کے وضاحت کی کوشش کرنی تو محض حماقت ہوگی۔ اس لئے میں بچے اور شعلے کے واقعہ کا پھر اعادہ کرتا ہوں۔ (دیکھو جلد اول ص ۲۵) اور یہ دکھاؤں گا کہ کس قدرسانی کے ساتھ خالص قشری معاملے کی حیثیت سے اس کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ (ایضاً ص ۸)۔ شعلے کے دیکھنے سے قشری مرکز میں نتیجہ ہو جاتا ہے جس سے ایک جہلی معکوس راستے سے مرکز لم کی جانب پکڑنے کی حرکت کے لیے اخراج ہوتا ہے۔ یہ حرکت جلن کے احساس کو پیدا کرتی ہے۔ اس کے اثرات مرکز میں کی طرف لوٹتے ہیں اور اس مرکز سے خلقی راستے کے ذریعے سے ہم میں اخراج ہوتا ہے جو ہاتھ کے



شکل نمبر ۹۲

کھینچنے کا مرکز ہے، ہاتھ کے کھینچنے کی حرکت مرکز میں کو نتیجہ کرتی ہے، اور یہ جہاں تک کہ ہمارا تعلق ہے، آخری شے ہوتی ہے جو واقع ہوتی ہے، اب دوسری مرتبہ بچہ جو جمع کو دیکھتا ہے، تو قشر میں ایک ثانوی راستہ ہوتا ہے جو پہلے تجربے کا بقیہ ہے چونکہ سس سے بالکل ہی بعد میں نتیجہ ہوا تھا، اور سس سے سس کی جانب اخراج ہوا تھا، اور اب سس سے سس کی جانب، اس سے پہلے اخراج ہو رہا ہے کہ سس سے م کی جانب اخراج کا موقع ملے۔ الفاظ دیگر شعلے کے دیکھنے سے جلن کا تصور پیدا ہو جاتا ہے، قبل اس کے کہ یہ اپنے فطری اضطرابی اثر پیدا کرے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ رک جاتا ہے۔ یا اس کا دتوخ قبل اس کے کہ یہ مرکز میں مکمل ہو رک جاتا ہے، ان تمام اکتسابی راستوں کے نظام کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ نو پیدا محسوسوں سے

اُس کے کی جانب اخراج ہوتا رہتا ہے اور اس طرح سے حرکی حلقے ٹوٹتے رہتے ہیں جو بصورت دیگر وقوع میں آتے۔ مگر سیکھنے کے علاوہ بھی ہم دیکھتے ہیں کہ حرکی حلقے کبھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ ایک لڑکا جب کوئی سادہ نئی حرکت کرنی سیکھتا ہے تو وہ اس کو دہراتا رہتا ہے یہاں تک کہ تھک جائے۔ وہ ہر نئے لفظ کی کس طرح سے رٹ لگاتے ہیں۔ یہ بات دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ بڑے بھی کبھی اس بات کو محسوس کریں گے کہ کوئی بے معنی لفظ زبان پر جاری ہے اگر کبھی بے توجہی کی حالت میں یہ زبان پر اتفاقاً آجائے تو بلا لحاظ اس سلسلے کے جس سے اس کا تعلق ہوتا ہے یہ زبان پر جاری رہتا ہے ان عضویاتی مفروضات کو جن کا بیان کافی طویل ہو گیا ہے ختم کرنے سے پہلے ایک بات اور بتائی جاتی ہے۔ جلد اول میں میں نے اس امر کی وجہ بیان کرنے کی کوشش کی تھی کہ ایک دماغی نتیجے کے ضائع ہونے کے بعد بالواسطی اخراج کا سلسلہ کیوں پیدا ہو جاتا ہے۔ اور دراصل وہ مہج ایک وقفے کے بعد کیوں اپنے سابقہ راستوں سے خارج ہونے لگتے ہیں۔ اب اس کی میں نسبتاً بہتر توجیہ پیش کر سکتا ہوں۔ فرض کرو کہ سلی کتے کامرکز سماعت ہے جس سے وہ یہ حکم سنتا ہے کہ تم اپنا پیچہ دو اس سے حرکی مرکز میں اخراج ہوا کرتا تھا۔ جس کے اخراج کا عضلی سہمی کا اثر ہے۔ مگر اب عمل جراحی کے ذریعہ سے م ضائع ہو گیا ہے جس کی وجہ سے اس کا اخراج جس طرح سے بھی ہو سکتا ہے دوسری حرکتوں میں ہوتا ہے ہاؤں ہاؤں کرنا یا غلط پیچے کا اٹھانا۔



شکل نمبر ۳۹

فی الحال عضلی جس کامرکز میں اس کے حکم سے نتیجہ ہو گیا ہے۔ اور غریب جانور کا وہ

بعض درآئند حصوں کی توقع اور خواہش میں بے چین ہوتا ہے جو اس سے بالکل مختلف ہوتی ہیں جو ان حرکتوں سے ہوتی، جو حقیقت وقوع میں آرہی ہیں بعد کی حصوں میں سے کوئی سی حص بھی حرکی حلقہ کو پہنچ نہیں کرتی کیونکہ یہ ناگوار اور دب جانے والی ہوتی ہیں۔ لیکن جب کسی اتفاقی حادثے میں اس کا اخراج ایسے راستے میں ہو گیا ہے جو م^۲ سے گزرتا ہے جس کی وجہ سے پچھ پھر دیدیا جاتا ہے اور آخر کار س^۱ داخل اور خارج دونوں سے پہنچ جاتا ہے تو پھر مزاحمتیں نہیں ہوتیں اور حرکی حلقہ بن جاتا ہے س^۱ کا اخراج م^۲ میں بار بار ہوتا ہے۔ اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک کا راستہ اس قدر گہرا ہو جاتا ہے کہ آخر کار یہ ایک باضابطہ راہ اخراج بن جاتا ہے اور جب س^۱ پہنچ جاتا ہے تو اخراج اسی جانب سے ہوتا ہے۔ اور کسی راستے کو اس طرح سے مرتب ہونے کا موقع نہیں ہوتا۔



باب سبت و ہفتم

تنویم

معمول بنانے کے طریقے اور اثر پذیری

تنویمی سمر زمی یا مقناطیسی غشی مختلف طریقوں سے پیدا کی جاسکتی ہے۔ اور ہر عامل اپنا جد پسندیدہ طریقہ رکھتا ہے۔ سب سے سادہ طریقہ یہ ہے کہ معمول جس طرح سے بیٹھا ہوا ہے بیٹھا رہنے دیں اور اس سے یہ کہیں کہ اگر تم اپنی آنکھیں بند کر لو اور اپنے عضلات کو ڈھیلا چھوڑ دو اور جہاں تک ممکن ہو کسی شے کا بھی خیال نہ کرو تو چند منٹ میں تم پر نیند طاری ہو جائے گی۔ دس منٹ کے بعد جب تم اس کی طرف لوٹو گے تو تم دیکھو گے کہ اس پر فی الواقع تنویمی کیفیت طاری ہوئی۔ بریڈ اپنے معمولوں سے کہتا تھا کہ وہ چکیلی بٹن کی طرف دیکھیں، جس کو وہ ان کی پیشانی کے قریب رکھتا تھا۔ اس کی طرف دیکھتے دیکھتے خود بخود ان کی آنکھیں بند ہو جاتی تھیں اگلے وقتوں کے سمر زمی ہاتھوں کو چہرے اور جسم کی جہت میں نیچے کی طرف اس طرح حرکتیں دیتے تھے کہ وہ جسم سے مس نہ ہوں۔ سر، چہرے بازوؤں اور ہاتھوں کی جلد کے چھینکے کا بھی یہی اثر ہو گا خصوصاً بروؤں اور آنکھوں کے ارد گرد کی جلد کا۔ معمول کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر گھوڑنا یہاں تک کہ وہ بیہوش ہو جائے یا اس سے کہنا کہ گھڑی کی ٹک ٹک کو سنو یا محض اس کی آنکھیں بند کر کے نیند کی کیفیت کا

بیان کرنا یہ سب طریقے مختلف عاملوں کے تجربے میں کیساں موثر ہیں لیکن تربیت یافتہ معمولوں کے لئے کوئی سا ایسا طریقہ جس سے وہ سابقہ عمل کی بنا پر نتائج کے متوقع ہوں کامیاب ہوگا۔ مثلاً کسی ایسی چیز کا چھونا جس کی نسبت ان سے کہہ دیا گیا ہو کہ اس پر عمل کر دیا گیا ہے، عمل کر دہ پانی کا پینا، ایسے خط کا ملنا جس میں سونے کا حکم دیا گیا ہو۔ حال ہی میں ایم سی جائس نے اپنے بعض معمولوں کو ۱۰ اکیلو میٹر کے فصل سے اٹیلیفون کے ذریعے سے نیند کا حکم دیکر منوم کیا بعض معمولوں کا یہ حال ہے کہ اگر ان سے پہلے یہ کہہ دیا جائے کہ تم فلاں روز فلاں ساعت یہوش ہو جاؤ گے تو یہ پیشین گوئی پوری ہو جاتی ہے۔ بعض اختناقی مریض کسی شدید جس سے فوراً تنویمی سکتے ہیں مبتلا ہو جاتے ہیں مثلاً کسی گجر پر ضرب لگنے سے یا آنکھوں پر اچانک تیز روشنی کے پڑنے سے۔ جسم کے بعض حصوں پر دباؤ پڑنے سے (جن کو مسٹر بطرس تنویمی علاقے کہتے ہیں) یہ سرعت تمام بعض اختناقی مریضوں میں تنویمی مہوشی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ علاقے مختلف معمولوں میں مختلف مقامات پر ہوتے ہیں، اور اکثر اوقات پیشانی اور انگوٹھے کی جڑ میں پائے جاتے ہیں سوئے ہوئے آدمی کو بھی زبانی حکم یا ایسے مس کے ذریعے سے تنویمی حالت میں منتقل کیا جاسکتا ہے جو اس قدر آہستہ سے ہو کہ اس سے معمول بیدار نہ ہو جائے۔

بعض عامل اپنے معمولوں پر قابو پانے میں زیادہ کامیاب ہوتے ہیں۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ مسٹر گر نے جنھوں نے نظریہ تنویم پر قیمتی اضافہ کیا ہے خود کبھی کو متوہم نہیں کر سکتے بلکہ انھیں اپنے مشاہدات کے لئے دوسروں کے معمولوں سے کام لینا پڑا دوسری طرف ڈاکٹر لی بالٹ اس بات کے مدعی ہیں کہ جتنے لوگ ان کے پاس آتے ہیں ان میں سے وہ بانوے فیصدی کو معمول بنانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اور اس کا کیم کے مسٹر وینٹرا سٹیرینڈ یہ کہتے ہیں کہ سات سواٹھواں اشخاص میں سے جو کہ میرے پاس آئے ہیں صرف اٹھارہ شخصوں کے معمول بنانے سے قاصر رہا ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ اس اختلاف کی وجہ بہت کچھ عامل کے شخصی اقتدار کا فرق ہے۔ کیونکہ کامیابی کی اولین شرط یہ ہے کہ معمول کو اپنے متوہم ہو جانے کا کالی یقین ہو۔ نیز یہ کہ بہت کچھ اس پر مبنی ہوتا ہے کہ عامل اپنے

معمولوں کا قیافہ شناس بھی ہے یا نہیں، کیونکہ اگر اس نے قیافے سے پہچان لیا ہے تو وہ صحیح حکم دے سکتا ہے اور صحیح موقع سے دے سکتا ہے۔ ان حالات سے اس کی بھی توجیہ ہوتی ہے کہ عامل جس قدر زیادہ معمول بناتے ہیں اتنی ہی ان کو زیادہ کامیابی ہوتی ہے۔ بہرہم کہتا ہے کہ جو شخص ان اشخاص میں سے جن کے منوم کرنے کی وہ کوشش کرتا ہے، اسٹی فیصدی کو منوم کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا، اس کو تنویم کا عمل قرار واقعی طور پر اتنا ہی نہیں آیا بعض عاملوں میں اس کے علاوہ کوئی مقناطیسی قوت بھی ہے یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر میں اس وقت کوئی رائے ظاہر نہیں کرتا۔

تین چار سال کی عمر کے بچے بخون خصوصاً نیم دیوانے غیر معمولی طور پر مشکل منوم ہوتے ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے لئے آنے والی نیند کی طرف پیہم توجہ رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ بچپن کے بعد ہر عمر ہر قوم اور ہر نسل کے مرد و عورت یکساں طور پر تنویم کی قابلیت رکھتے ہیں۔ ذہنی تربیت کی ایک مقدار جو ارتکاز توجہ کے لئے کافی ہو اس کے لئے مفید ہوتی ہے، اور اسی طرح سے نتیجے کی طرف سے ایک خاص قسم کی بے پروائی بھی مفید ہوتی ہے۔ ارادے کی خلعتی کمزوری یا مضبوطی کو اس سے بالکل کوئی تعلق نہیں ہے۔ بار بار بیہوش ہونے سے معمول کا رجحان تنویم بہت بڑھ جاتا ہے، او بہت سے اشخاص جو پہلے دو چار بار منوم نہیں ہو سکتے چند کوششوں کے بعد ہو جاتے ہیں۔ ڈاکٹر مال کہتے ہیں کہ چالیس ناکام کوششوں کے بعد ایک شخص کو میں گئی یا منوم کرنے میں کامیاب ہوا ہوں۔ بعض ماہرین کی رائے ہے کہ دراصل ہر شخص تنویم کا معمول بن جانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ صرف دشواری یہ ہوتی ہے کہ بعض اشخاص عادت زیادہ مبتلائے افکار رہتے ہیں جس کی وجہ سے رکاوٹ ہوتی ہے مگر یہ روکاؤٹ کسی لمحہ میں اچانک دور ہو جاتی ہے۔

یہ بیہوشی بہ آواز بلند یہ کہہ کر فوراً رفع کی جاسکتی ہے کہ اچھا! اب بیدار ہو جاؤ یا اور اسی قسم کے الفاظ۔ سال پٹری میں لوگ معمولوں کو ان کے پوٹے پر پھونک مار کے بیدار کرتے ہیں۔ اوپر کی جانب ہاتھ کو حرکت دینے سے بھی معمول بیدار ہو جاتا ہے، اور ٹھنڈے پانی کے چھینٹنے بھی یہی کام کرتے ہیں۔ جو بعض جس چیز سے بیدار ہونے کی توقع رکھتا ہو اس سے وہ بیدار ہو جاتا ہے۔ اس سے

کہہ دو کہ پانچ تک گننے کے بعد بیدار ہو جائے۔ اور غالب گمان یہ ہے کہ وہ ٹھیک ایسا ہی کرے گا۔ اگرچہ اس سے کسی ایسے دلچسپ عمل میں غفل واقع ہو جائے جس میں عامل نے اس کو پہلے مصروف کر دیا ہو۔ بقول ڈاکٹر نوال جو نظریہ تنویمی حالت کی عضویات کی تشریح کا مدعی ہو اس کو یہ بات پیش نظر رکھنی چاہئے کہ ایسی سادہ شے جیسے لفظ ”بیدار ہو جاؤ“ کی سماعت ہے اس کو ختم کر دیتی ہے۔

تنویمی حالت کے متعلق نظریات

تنویمی حالت جب ایک بار طاری ہو جاتی ہے، تو اس کی عمیق نوعیت مشکل ہی سے سمجھ میں آ سکتی ہے۔ بحث کی تفصیلات میں تو اس پر اتنا نہیں۔ صرف یہ بتائے دیتا ہوں کہ اس کے متعلق تین رائیں ہیں جن کو ہم۔

(۱) نظریہ حیوانی مقناطیسیت

(۲) نظریہ عصبی عمل

(۳) نظریہ انتقال

حیوانی مقناطیسیت کی رو سے عامل سے معمول تناک قوت براہ راست گذرتی ہے جس کی وجہ سے معمول عامل کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بن جاتا ہے۔ معمولی تنویمی مظہر کے متعلق یہ نظریہ آج ترک کر دیا گیا ہے۔ صرف بعض لوگ اس سے چند اثرات کی توجیہ کے لئے کام میں لاتے ہیں جو شاذ و نادر ہی کہیں ملتے ہیں۔

نظریہ عصبی عمل کے مطابق تنویمی حالت ایک خاص قسم کی مرضی حالت ہے جس میں صرف ایسے مریض مبتلا ہوتے ہیں جن میں پہلے سے اس کا رجحان ہوتا ہے اور جس میں خاص طبیعی عامل بعض خاص علامات کے پیدا کرنے کی قوت رکھتے ہیں قطع نظر ان معمولوں کے جو ذہنی طور پر اثر کی توقع رکھتے ہیں سال پٹری اسپتال کے پروفیسر چارکاٹ اور ان کے رفقاء کے کاربہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ حالت خاص شکل میں شاذ و نادر ہی ملتی ہے اس حالت میں وہ اس کو تنویم اعلیٰ کہتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہ انتہائی صرع کے ساتھ ہوتی ہے۔ ایسا مریض جس کو اس قسم کی تنویم کی عادت ہو، اگر اچانک کوئی بلند شور سنتا ہے، یا اچانک کسی تیز روشنی کو

دیکھتا ہے، تو وہ فوراً سکتے کی غشی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس کے اعضا و جوارح ان حرکات کی بالکل مزاحمت نہیں کرتے، جو ان کو دی جاتی ہیں بلکہ مستقل طور پر وہی وضع اختیار کر لیتے ہیں جو ان پر مشتمل کی جاتی ہے۔ آنکھوں کی ٹھٹھکی بندھ جاتی ہے۔ الم کی کوئی حس نہیں رہتی وغیرہ۔ اگر آنکھوں کو جبراً بند کر دیا جائے تو سکتے کی حالت کی جگہ غشی کی حالت لے لیتی ہے جس کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ بظاہر شعور بالکل معدوم ہو جاتا ہے۔ عضلات بالکل ڈھیلے پڑ جاتے ہیں سوائے ان مقامات کے جہاں عضلات داؤنار پر عامل کا ہاتھ پڑتا ہے یا وہ بعض عصبی تاروں کو دباتا ہے پھر عضلات زیر بحث یا وہ جنہیں توانائی ایک ہی عصبی تار سے ملتی ہو مستقل طور پر کمزور ہو کر منقبض ہوتے ہیں۔ چار کاٹ اس علالت کو عصبی عضلی زائد ہیجان پذیری کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ غشی کی حالت ممکن ہے کہ دراصل کسی شے کی طرف نظر جا کر دیکھنے سے پیدا ہوتی ہو یا بند دھبیلوں پر دباؤ سے واقع ہوتی ہو۔ سر کی چوٹی پر رگڑ کے واقع ہونے سے مریض ہر دو مذکورہ حالتوں سے نکل کر خواب خرامی کی حالت میں مبتلا ہو جائے گا جس میں وہ وحشت پر گفتار اور عامل کے تمام اشاروں سے اثر پذیر ہوگا۔ خواب خرامی کی حالت کسی چھوٹی چیز کی طرف بغور دیکھنے سے بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ اس حالت میں مذکورہ بالا تداویس سے بالکل محدود عضلی انقباضات واقع نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کے بجائے جسم کے کل حصوں میں ایک طرح کے جمود کا رجحان ہوتا ہے جو کمزور ہے کبھی ایک عام انقباض کی صورت اختیار کر لے۔ یہ حالت جلد کے آہستہ سے چھونے یا اس پر پھونک مارنے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ ایچ چار کاٹ اس حالت کو جلدی عضلی زائد ہیجان پذیری کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

اور بہت سی علامتیں ہیں جن کو ان کا مشاہدہ کرنے والے ذہنی توقع سے علیحدہ بتاتے ہیں۔ ان میں سے میں صرف وہ بیان کروں گا جو بہت زیادہ دلچسپ ہیں۔ غشی کی حالت میں اگر مریض کی آنکھیں کھول دی جائیں تو وہ سکتے کی حالت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اگر صرف ایک آنکھ کھولی جائے تو اس طرف کا ادھا جسم مسکوت ہو جاتا ہے اور باقی نصف غشی کی حالت میں رہتا ہے۔ اسی طرح سے اگر مریض کے سر کے ایک پہلو کو ملا جائے تو وہ نیم غشی یا نیم سکتہ یا نیم خواب خرامی کی حالت میں

مبتلا ہو جائے گا۔ تنفطیس (یا بعض اور وحالتوں) کے جلد کے قریب لانے نصف حالتیں (اور ان کے علاوہ اور بہت سی کیفیتیں) طاری ہو جاتی ہیں جو مقابل کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں۔ ریڑھ یا بالائے معدہ پر دباؤ پڑنے سے کہتے ہیں مریض جو سنتا ہے اس کو دہرا نے لگتا ہے۔ مرکز تکلم کے قریب سر کے ملنے سے فتور گویا کی پیدا ہو جاتا ہے۔ سر کی پشت پر دباؤ کے پڑنے سے حرکات نقل و تقلید کا تعین ہوتا ہے۔ ہائڈینہم چین عجیب، وغریب رجحانات حرکت کو بیان کرتا ہے، جو ریڑھ کی ہڈی کے مختلف حصوں کے تھمکنے سے ظہور میں آتے ہیں بعض اور علامات بھی مشاہدے میں آتی ہیں مثلاً چہرے کا سرخ ہو جانا، آنکھوں کی ٹھنڈک، آنکھوں کا انقباض، پتلیوں کا امتداد۔ شکی روانی کا امتداد اور آلات، تطابق کا تشخیص بھی مشاہدے میں آیا ہے۔

نظریۂ انتقال ذہنی کو اس امر سے انکار ہے کہ کوئی خاص تنویمی حالت ہوتی ہے جس کو غشی یا عصبی عمل کے نام سے موسوم کر سکتے ہوں جن علامات کا اوپر تذکرہ ہوا ہے، نیز وہ جن کا آئندہ ذکر ہو گا وہ سب کے سب ان ذہنی رجحانوں کا نتیجہ ہیں جو ہم سب میں کسی کسی حد تک ہوتے ہیں۔ خارجی ایسا کو تسلیم کرنا جس بات کا ہم کو شدت سے خیال ہو اس کا دعویٰ کرنا، اور جس سے شے کی ہم کو شدت کے ساتھ توقع و لاد کی گئی ہو اس کے مطابق عمل کرنا۔ سالیٹری کے مریضوں کی جسمانی علامات سب کی سب توقع اور تربیت کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ پہلے مریضوں نے اتفاقاً بعض چیزیں ایسی کہیں بن کوان کے معالج خاص خیال کرتے تھے، اور ان کا انھوں نے اعادہ کرایا۔ بعد کے مریضوں نے ان کو پکڑ لیا مقررہ روایت پر عمل کیا۔ اس کے ثبوت میں اس واقعے پر زور دیا جاتا ہے کہ وہ مشہور تین نوبتیں اور ان کی تدریجی علامات کی نسبت صرف یہ کہا گیا ہے کہ یہ سالیٹری کے مریضوں میں از خود واقع ہوتی ہیں۔ اگرچہ ان کو عمدی ایما یا اشارے سے ہر جگہ کے مریضوں میں پیدا کیا جاسکتا ہے۔ بصری علامات چہرے کی سرخی، تنفس کی تیزی وغیرہ کو تنویمی حالت میں منتقل ہونے کی علامات نہیں کہا جاتا، بلکہ جب کسی روشن شے کی طرف دیکھنے کا طریقہ استعمال کیا جاتا ہے اس وقت جو آنکھوں پر زور پڑتا ہے اس کا اس کو نتیجہ قرار دیا جاتا ہے۔ نینسی کے

معمولوں میں جہاں محض لفظی ایما سے کام لیا جاتا ہے، وہاں علامات نہیں ہوتیں مختلف اضطرابی اثرات مثلاً افسر یا یعنی فتور لفظ ایکو لیلیا یعنی ایک ہی شے کا بار بار دہرانا نقالی وغیرہ یہ سب ایسی عادتیں ہیں جو عامل کے اثر سے پیدا ہو جاتی ہیں جو غیر شعوری طور پر معمول کو اس جہت میں لے جاتا ہے جس حالت میں کہ وہ اس کا ہونا پسند کرتا ہے مقناطیس کے اثر اور اوپر اور نیچے کی طرف حرکتیں کرنے کے مخالف اثرات کی بھی اسی طرح سے توجہ کی جاسکتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ خواب آلود اور جاہد حالت جس کی آمد کو مزید علامات کے پیدا ہو جانے کی شرط اولیں سمجھا جاتا ہے۔ اس کی بھی یہ کہہ کر توجہ کردی جاتی ہے کہ ذہن اس کے آنے کا متوقع تھا۔ حالانکہ دیگر علامات پر اس کا اثر عضویاتی نہیں بلکہ نفسیاتی ہے مگر خود اس کا آسانی کے ساتھ وقوع میں آجانا موضوع کو اس امر کی توقع دلاتا ہے کہ دیگر اشارات انتقالات کا بھی اسی آسانی کے ساتھ تحقق ہو جائے گا۔ لہذا نظریۂ انتقال یا ایجا کی جہ شدت کے ساتھ حمایت کرتے ہیں وہ سرے سے تنویمی حالت کے وجود ہی سے انکار کر دیتے ہیں اس معنی میں کہ یہ ایک خاص غشی ناک کیفیت ہے جس سے مریض کا ارادہ معطل ہو جاتا ہے اور خارجی ایما و اشارے پر انفعالی طور پر عمل کرتا ہے خود غشی اشاروں میں سے ایک اشارے کا نتیجہ ہوتی ہے اور بہت سے مریضوں میں دیگر تنویمی مظاہر اس ابتدائی مظہر میں مشتمل ہوئے بغیر مشاہد کیے جاسکتے ہیں۔

اس زمرے میں نظریۂ ایمانے عصبی عمل کے اس نظریہ کو بالکل مخلوب کر لیا ہے جو سالیٹری کے علمائے فاضل کیا تھا جس میں تین مقررہ حالتیں تھیں اور ان کی متعین علامات تھیں جن کے متعلق یہ خیال تھا کہ معمول کے ذہن کے تعاون کے بغیر خارجی عامل ان کو پیدا کر سکتا ہے لیکن یہ کہنا تو اور بات ہے۔ اور یہ کہنا بالکل دوسری بات ہے کہ کوئی ایسی عضویاتی حالت ہے ہی نہیں جس کو تنویمی غشی کے نام سے موسوم کیا جاسکے۔ کوئی ایسی عصبی توازن کی خاص حالت ہے ہی نہیں جس کو ترتیب بعد یکسوئی (یا اور جو نام تم تجویز کرو) کے نام سے موسوم کیا جاسکے جس کے دوران میں موضوع معمولی اوقات سے زیادہ خارجی ایما و اشارے کا اثر قبول کر سکتا ہو۔ تمام واقعات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب تک یہ غشی فنا حالت مریض

اختیار نہیں کرتا اس وقت تک ایسا انتشار سے یا ذہن کے منتقل کرنے سے بہت ہی کم اثر مرتب ہوتا ہے۔ یہ حالت معمولی نیند کے بہت مشابہ ہوتی ہے۔ فی الحقیقت گمان غالب تو یہ ہوتا ہے کہ جب ہم سوتے ہیں تو سب کے سب عارضی طور پر اس حالت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اور اگر کوئی شخص عامل و معمول کے تعلق کو بیان کرنا چاہے تو کہہ سکتا ہے کہ عامل معمول کو بیداری و خواب کے مابین اس طرح سے معلق رکھتا ہے اور اس سے اس قدر بائیں کرتار ہوتا ہے کہ اس کی نیند گہری نہیں ہونے پاتی مگر اس طرح بھی نہیں کہ وہ بیدار ہو جائے۔ اگر ایک مغموم مریض کو اس کی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ یا تو گہری نیند میں مبتلا ہو جائے اور یا جاگ جائے گا۔ جن مریضوں پر تنویمی عمل کا اثر نہیں ہوتا ان کے بارے میں دشواری یہی ہوتی ہے کہ وہ صحیح لمحہ تغیر پر قابو میں نہیں آتے اور اس کو پایدار نہیں بنایا جاسکتا۔ آنکھوں کا جھاننا اور عضلات جسم کا ڈھیللا چھوڑنا تنویمی حالت کو پیدا کرتا ہے کیونکہ اس سے نیند کے آنے میں سہولت ہوتی ہے۔ معمولی نیند کے ابتدائی مدارج کی خصوصیت یہی ہوتی ہے کہ اس میں توجہ خاص طور پر منتشر ہوتی ہے۔ شعور کے سامنے ایسی مثالیں آتی ہیں جو ہمارے معمولی اعتقادات و عادات کے بالکل خلاف ہوتی ہیں۔ اور آخر الذکر یا تو بالکل محو ہوجاتی ہیں یا ذہن کے پائین میں جا پڑ جاتی ہیں اور صرف مخالف و منافی مثالیں ہی کی حکومت رہ جاتی ہے۔ علاوہ بریں یہ مثالیں خاص قسم کی شگفتگی حاصل کر لیتی ہیں۔ پہلے یہ نیم خوابی و ہم بن جاتی ہیں۔ اور پھر جب نیند گہری ہو جاتی ہے تو خوابوں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ اب ایک تصویری ارتکاز یا پائین کے خیالات و تصورات کا مجتمع ہونے سے قاصر رہنا جو اونگ کی خصوصیت ہے بلاشبہ خاص مضبوطی تغیر کی بنا پر ہوتا ہے جو دماغ میں اونگ کے وقت واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح سے ایسا ہی ایک تصویری ارتکاز یا تصور غالب کا باقی خیالات سے علیحدہ ہو جانا جو ممکن ہے اس کے لیے بطور محول کے کام دے تنویمی شعور کی خصوصیت ہے اور وہ بھی خاص نغمائی تغیر کی بنا پر ہونا چاہیئے۔ تنویمی بے ہوشی کا لفظ جو میں نے استعمال کیا ہے وہ ہم کو اس کی نسبت کچھ نہیں بتلاتا کہ وہ تغیر کیسا ہے بلکہ یہ تو

اس واقعہ کو ظاہر کرتا ہے کہ اس کا وجود ہے۔ اس لیے یہ ایک مفید اصطلاح ہے۔ تنویمی تناللات کی غایت تفکفنگی (جس کا اندازہ حرکی نتائج سے ہوتا ہے) معمولی زندگی کے شروع ہونے پر ان کا فراموش ہو جانا، اچانک بیداری، بعد کی بے ہوشیوں میں ان کا یا درہنا بے ہوشی و زکات حس جو اکثر ہوتے ہیں یہ سب کے سب اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ حقیقی تنویمی بخودی کا مائل بیداری کی حالت نہیں بلکہ نیند و یا شخصیت کے وہ عمیق تغیرات ہو سکتے ہیں جو خود کاری دوسرے شعور یا دوسری شخصیت کے نام سے مشہور ہیں۔ بہترین تنویمی معمولوں کا بھی اس وقت تک پتہ نہیں چلتا جب تک عہد ان پر تجربہ نہیں کیا جاتا۔ عامل ذرا دیر کے لیے مناسب پہلو کی تلاش میں ان پر نظر یا توجہ قائم کرتا ہے، اپنی گفتگو میں وہ اس کی گرفت کرتا ہے اور چونکہ حالت پہلے سے موجود ہوتی ہے اس لیے وہ اس کے اشاروں پر کٹ پٹی کی طرح سے کام کرنے لگتے ہیں۔ لیکن بیداری کی حالت کا کوئی اشارہ ان پر اس درجہ تابو مائل نہیں کرے گا۔

لہذا نظریہ ایما کو صحیح مانا جاسکتا ہے بشرطیکہ حالت بے ہوشی کو ہم اس کی شرط مقدم مانیں۔ چار کاٹ کی تین حالتیں بائڈن بین کے عجیب و غریب اضطرابات اور کل دیگر جسمانی مظاہر جن کو بے ہوشی کی حالت کے بلا واسطہ نتائج کہا گیا ہے یہ سب کے سب جیسے کہ معلوم ہوتے ہیں ویسے نہیں ہیں۔ یہ ایما و اشارے کے نتائج ہیں۔ حالت بے ہوشی کوئی اپنی خاص خارجی علامت نہیں کہتی لیکن بے ہوشی کی حالت کے بغیر وہ خاص ایما و اشارے کبھی کامیاب نہ ہو سکتے تھے۔

علامات بے ہوشی

اس سے ان لاتعداد علامات کی توجیہ ہوتی ہے جن کو جمع کر کے تنویمی حالت کی خصوصیت بتایا جاتا ہے۔ قانون عادت تنویمی معمولوں پر بیدار اشخاص کی نسبت اور بھی زیادہ شدت سے عمل کرتا ہے۔ کسی قسم کی شخصی خصوصیت کوئی اتفاقی کرتب جو پہلے بار کسی معمول سے ہو جائے توجہ کو منوط کر کے نقش کا لہجہ ہو کر اس

ذہب کے لوگوں کا معیار بن سکتا ہے۔ پہلا معمول عامل کی تربیت کرتا ہے اور بعد کے معمولوں کو عامل تربیت کرتا ہے۔ اور سب کے سب کامل نیک نیتی کے ساتھ ایک بالکل اندھا دھند نتیجے کے پیدا کرنے میں سازش کرتے ہیں۔ معمولوں سے ایسی باتوں کے متعلق ہے جن کا تعلق عامل سے ہوتا ہے عجیب و غریب بصیرت و ذکاوت کا اظہار ہوتا ہے۔ چنانچہ ان کو ایسی بات سے جس کی عامل کو توقع ہو بے خبر رکھنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ایسا ہوتا ہے کہ عامل کو نئے معمولوں سے ایسی بات کی تصدیق ہوتی ہے جس کا وہ پرانے معمولوں میں مشاہدہ کر چکا ہے اور وہ جس علامت کو ان میں پیدا کرنا چاہتا ہو یا اس کے متعلق اس نے سنا ہو یا پڑھا ہو اس کا آسانی سے ان میں مشاہدہ کر لیتا ہے۔

ابتداءً تنویمی مصنفین نے جن علامات کا مشاہدہ کیا ان سب کو معیاری خیال کیا۔ مگر جو مظاہر مشاہدے میں آتے جا رہے ہیں ان کی زیادتی سے ایسی علامات کی اہمیت بھی کم ہو گئی ہے جو کسی ایک حالت کے لئے بالکل معیار بنیال کی جاتی تھیں۔ اس سے خود ہمارا فوری کام بہت ہلکا ہو گیا ہے۔ اس لیے تنویمی بے ہوشی کی علامات بیان کرتے وقت صرف انہیں کا تذکرہ کروں گا جو دراصل ہمارے لئے دلچسپی کا باعث ہیں یا جو انسان کے معمولی اعمال و افعال سے بہت مختلف ہیں۔ پہلے میں نقصان حافظہ کو لیتا ہوں۔ تنویم کے ابتدائی مدارج میں معمول جو کچھ ہوتا ہے یاد رہتا ہے۔ لیکن ندریجی نشستوں کے بعد اس کی نیند زیادہ گہری ہو جاتی ہے جس کے بعد بالکل کچھ یاد نہیں رہتا۔ اس کو کتنے ہی دلچسپ دہم کیوں نہ ہوے ہوں اور کتنی ہی حیرت انگیز حرکات اس سے ظہور میں نہ آئی ہوں اور بظاہر اس سے کتنے ہی شدید جذبے کا اظہار کیوں نہ ہوا ہو مگر بیداری کے بعد اس کو کچھ بھی یاد نہیں رہتا۔ یہی کسی خواب کے وسط میں اچانک بیدار ہونے کے بعد ہوتا ہے کہ یہ بہت جلد فراموش ہو جاتا ہے۔ مگر جس طرح سے ہم کو حالت خواب کے بعض اشخاص یا اشیاء کے دیکھنے سے خواب یاد آ جاتا ہے اسی طرح سے خاص قسم کی تحریک سے تنویمی مریض کو اکثر وہ باتیں یاد آ جاتی ہیں جو بے ہوشی کی حالت میں ہوتی تھیں۔ فراموشی کا ایک سبب یہ ہوتا ہے کہ

نشی کی حالت کی چیزیں بیداری کی حالت کی چیزوں سے بالکل غیر متعلق ہوتی ہیں۔ حافظے کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اختلاف کا سلسلہ مسلسل رہے۔ اس طرح استدلال کرتے ہوئے ایم ڈیلیوف نے اپنے معمولوں کو بے ہوشی کی حالت سے ایک عمل کے وسط میں بیدار کیا (مثلاً ہاتھ دھونا) اور یہ دیکھا کہ اس حالت میں ان کو بے ہوشی کی بات یا دھمتی۔ نفل مذکور نے وہ حالتوں کے باہم اتصال کا کام دیا۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ معمولوں سے بے ہوشی کے عالم میں یکہد یا جانا ہے کہ تم کو بیداری کی حالت میں یہ واقعات یاد رہیں۔ اور جب وہ بیدار ہوتے ہیں تو ان کو وہ واقعات یاد رہتے ہیں۔ علاوہ برائیں ایک بے ہوشی کی حالت کے افعال دوسری بے ہوشی کی حالت میں یاد آ جاتے ہیں، بشرطیکہ وہ ان بے ہوشیوں کے واقعات ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں۔

اشارے سے متاثر ہونا۔ مریض سے اس کا عامل جو بات بھی کہتا ہے وہ اس کو یاد رکھتا ہے اور جس چیز کا وہ حکم دیتا ہے اس کو انجام دیتا ہے۔ حتیٰ کہ ایسے نتائج جن پر معمولاً ارادے کو کوئی قدرت نہیں ہوتی مثلاً چھینک پینہ چہرے کا سرخ وزر و ہوجانا حرارت غریزی کے تغیرات ضربات قلب کے تغیرات، جریان جن میں اجابت وغیرہ بھی نوعی بے ہوشی کے عالم میں عامل کے قطعی حکم اور معمول کے اس نتیجہ پر کہ یہ نتائج ہوں گے واقع ہو جاتے ہیں۔ چونکہ تقریباً وہ تمام مظاہرے جن کا بیان ہوگا اشارے سے متاثر ہونے کی قابلیت کے طریقہ جاننے سے متعلق ہیں اس لئے میں اس عنوان کے ذیل میں اور کچھ نہیں کہتا، بلکہ اس خصوصیت کو بالتفصیل بیان کرتا ہوں۔

عضلات ارادی پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اثر سب سے زیادہ آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے اور تنویم کا معمولی عمل پہلے ان کے متاثر کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ مریض سے یہ کہو کہ تم اپنی آنکھیں یا منہ نہیں کھول سکتے یا اپنے ہاتھوں کو بیدار نہیں کر سکتے یا اپنی جگہ سے نہیں اٹھ سکتے، یا اپنے اٹھے ہوئے بازو کو نیچے نہیں کر سکتے یا کوئی شے نیچے فرش پر سے نہیں اٹھا سکتے اور وہ فوراً ان افعال کے انجام دینے سے قاصر ہو جائے گا۔ اس صورت میں عموماً جو اثر ہوتا ہے وہ غیر ارادی عضلات کے

مخالف عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مگر اگر عامل چاہے تو معمول کے ایک بازو کو مفلوج ہو جانے کا بھی حکم دے سکتا ہے اور اس صورت میں وہ بازو معمول کے ہیلو میں یونہی ٹکنا رہتا ہے۔ سکتہ اور انقباض عام کا مجموعہ دایا اور خاص خاص حصوں کے ٹھیکنے سے برآسانی پیدا کیا جاسکتا ہے۔ عام تماشوں میں یہ اکثر دکھایا جاتا ہے کہ معمول کا جسم تختے کی طرح سے سخت ہو گیا ہے اور اس کا سر ایک کرسی پر ہے اور اڑیاں دوسری کرسی پر ہیں۔ سکتے کے عالم میں جو ہینٹ اعضا کی کر دی جاتی ہے اس کا باقی رہنا اور اسی انداز کے ارادی طور پر اختیار کرنے میں فرق ہے۔ اگر بازو کو ارادی طور پر سیدھا رکھا جائے تو یہ زیادہ سے زیادہ پندرہ منٹ میں گر جائے گا اور اس کے گرنے سے پہلے اس فائل کی تکلیف بازو کے ریشے تنفس کے اختلال وغیرہ سے ظاہر ہو جائے گی۔ لیکن چار کاٹ لے ثابت کیا ہے کہ تنوہی سکتے کی حالت میں بھی بازو ٹکانا سے نیچے گر پڑے گا مگر آہستہ آہستہ گرے گا اور اس کے ساتھ وہ ریشہ نہ ہو گا اور نہ تنفس پر کوئی اثر ہو گا۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتے ہیں اور بالکل برعکس ہیں کہ ایک خاص قسم کا مصنوعاتی تغیر واقع ہو گیا ہے اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جس حد تک اس علامت کا تعلق ہے کسی قسم کا کہ نہیں ہوتا یا علاوہ برائیں سکتے کی حالت گھٹنوں رہ سکتی ہے۔ بعض اوقات کوئی ملائی حالت مثلاً سٹیموں کا باندھا، ابروؤں کا سکڑنا بتدریج جسم کے دوسرے عضلات میں ایک ہمدردانہ عمل پیدا کر دے گا۔ یہاں تک کہ آخر کار خوف غضب نفرت التجا یا اور کوئی جذبی حالت اس قدر مکمل طور پر پیدا ہو جاتی ہے کہ شاذ و نادر ہی اس کی مثال مل سکتی ہے۔ یا اثر غالباً پہلے انقباض کے ذہنی ایسا کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لاکھڑا نا فتور لطف یا بعض الفاظ کے اوپر قدرت نہ رہنا آسانی کے ساتھ ایسا سے پیدا ہو سکتا ہے۔

تمام جو اس کے اوہام اور ہر قسم کے دھوکے ایک مدہ معمول میں ایسا کے ذریعے سے پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ اس حالت میں جذبی اثرات اکثر افاست اس قدر نمایاں اور آشکار کی آداس قدر اصلی معلوم ہوتی ہے کہ ایک خاص قسم کے نفسی زائد ہجماں یقین کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ تم معمول کے دل میں یہ خیال پیدا کر سکتے ہو کہ اس کو سخت سردی معلوم ہو رہی یا جلن محسوس ہو رہی یا غارش محسوس ہو رہی ہے یا وہ خاک میں آلودہ ہے یا بھیک گیا ہے۔ تم اس کو آلودہ سے کہیہ

کہدو کہ یہ نشتنا لو ہے تو وہ کھالے گھایا سر کے کا گلاس بھر کے دوادو کہو کہ یہ خصبین ہے تو وہ اس کو خصبین سمجھ کر پی لے گا۔ نوشادر میں سے اس کو کولون وار کی خوشبو آئے گی۔ برسی شیر معلوم ہوگی جھاڑو کی چھڑی حسین عورت دکھائی دے گی، سرک کا شور و غل غلہ جانفزا محسوس ہوگا وغیرہ۔ غرض اس کے ادہام میں مبتلا ہونے کی کوئی انتہا نہیں صرف تم میں اختراع کی قوت اور دیکھنے والوں کے صبر کی ضرورت ہے۔ عام تماشوں میں دھوکوں اور ادہام کی نمائش ہوتی ہے۔ معمول کے دل میں جب یہ بات کامیابی کے ساتھ ڈال دی جاتی ہے کہ وہ بچہ ہے یا آوارہ گر دلا کا ہے یا ایک نوجوان خاتون ہے جو ایک جلسہ دعوت گئے لئے پوشاک تبدیل کر رہی ہے یا مقررہ یا پولین اعظم ہے تو اس وقت تماشے کی دلچسپی انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ اس کو حیوان یا غیر جاندار شے مثلاً کسی قابین وغیرہ ہوئے گا بھی یقین دلایا جاسکتا ہے اور ہر صورت میں وہ اپنے کام کو اس قدر مکمل طریق پر اور اتنے خلوص و جوش کے ساتھ انجام دے گا جو تھیٹر میں شاز و نادر ہی نظر آتا ایسی صورتوں میں معمول کی حرکات کی خوبی اس شبہ کے خلاف بہترین ثبوت ہوتی ہے کہ ممکن ہے معمول کو کر رہا ہو، کیونکہ جوشخص اس قدر عمدہ فکر کر سکتا ہو، وہ تھیٹر میں اس سے بہت پہلے ناموری حاصل کر چکتا۔ ادہام اور اختفائی دھوکوں کا تعلق بے پوشی کی ایک خاص شدت سے معلوم ہوتا ہے اور بعد میں وہ بالکل فراموش ہو جاتے ہیں۔ معمول ان سے حال کے حکم سے چونک کر اور تعجب کے ساتھ بیدار ہوتا ہے، اور ممکن ہے تھوڑی دیر کے لئے کھویا ہوا سار ہے۔

اس حالت میں معمول جرائم کے اشاروں سے بھی متاثر ہوتے اور ان کو انجام دیتے ہیں۔ وہ اس حالت میں چوری دھوکے لوٹ مار اور قتل کے بھی مرتکب ہو جاتے ہیں۔ لڑکی کو یقین دلایا جاسکتا ہے اس کی شادی اس کے مال کے ساتھ ہو گئی ہے۔ لیکن یہ کہنا تو درست نہیں کہ ان حالتوں میں معمول مال کے ہاتھوں میں بالکل کٹ پٹی ہوتا ہے۔ اور اس میں اپنا ارادہ باقی ہی نہیں رہتا۔ اس کا ارادہ اس حد تک کسی طرح سے معطل نہیں ہوتا، جس حد تک حالانت اس طرح واقع ہوتے ہیں کہ ان کا اس ایسا سے ربط صحیح ہوتا ہے جو اس کو دیا گیا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ وہ اپنے عامل سے متن فعل حاصل کرتا ہے۔ مگر عمل کرتے وقت ممکن ہے کہ وہ اس کو بہت وسعت دے لے۔ اس کا ارادہ صرف ان تصورات کے سلسلوں پر عمل کرنے سے قاصر ہوتا ہے، جو ایسا کہ وہ دھوکے کے منافی ہوتے ہیں۔ اس طرح سے دھوکے کے تصورات قائم اور باقی شعور کے تصورات منقطع ہو جاتے ہیں۔ انتہائی حالتوں میں باقی ذہن بالکل بیکار ہو جاتا ہے اور تنویدی معمول کی شخصیت بالکل بدل جاتی ہے۔ اور ان ثانوی حالتوں کا سامنا موضوع معلوم ہوتا ہے، جن کا ہم نے باب میں مطالعہ کیا تھا۔ لیکن دھوکے کی حکومت اکثر نہیں قدر مطلق نہیں ہوتی۔ اگر جس بات کا ایسا کیا جائے معمول اس سے بہت ہی نفرت کرتا ہو، تو وہ نہایت کوشش سے اپنے آپ کو اس عمل سے باز رکھ سکتا ہے، اور اس کی وجہ سے وہ اس قدر پہچان میں مبتلا ہو جائے گا کہ اس کی حالت اعتدالی دورے کے قریب ہو جائے گی۔ مخالف تصورات پائین میں غصہ رہتے ہیں اور صرف ان تصورات کو آزاد رہنے دیتے ہیں جو سامنے ہوتے ہیں اور صرف اس وقت تک جب تک کہ کوئی حقیقی موقع پیدا ہو۔ جب اس قسم کا موقع پیدا ہوتا ہے تو یہ اپنے حق کا دعویٰ کرتے ہیں۔ چنانچہ مسٹر ویلیوف کہتے ہیں کہ موضوع خوش مزاجی کے ساتھ وہ عمل کرتا ہے، جس کا اس کو ایسا کیا جاتا ہے۔ گئے کے خنجر کو اپنے مارتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ یہ کیا ہے۔ لیستول سے فارگرتا ہے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس میں گولی نہیں ہے۔ لیکن واقعی قتل کے لئے وہ تھمارے احکام کی تعمیل نہ کرے گا۔ بلاشبہ معمولوں میں اکثر اس بات کا پورا علم ہوتا ہے کہ وہ صرف تماشکار رہے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ جو کچھ ہم کر رہے ہیں وہ محض یہودہ ہے۔ وہ یہ جانتے ہیں کہ جس وہم میں وہ مبتلا ہیں اور جس کو وہ بیان کرتے ہیں اور جس پر وہ عمل کرتے ہیں وہ حقیقت میں موجود نہیں ہوتا۔ وہ خود پر نہیں سکتے ہیں۔ اور اپنی حالت کے غیر معمولی ہونے کو جانتے ہیں، اور جب ان سے اس کے متعلق سوال کیا جاتا ہے تو اس کو نیند آتا ہے۔ ان کے چہرے پر اکثر اوقات ایک تمسخر آمیز ہنسی ہوتی ہے گویا وہ کوئی مزاحیہ نقل کر رہے ہوں۔ بلکہ وہ ہنسی میں آنے کے بعد یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہم تو کر رہے تھے۔ ان واقعات کی مناسبت

غیر معمولی شکی یہاں تک گمراہ ہوئے ہیں کہ تنویکی منظر ہر کی حقیقت ہی سے انکار کرنے لگے ہیں۔ لیکن نمید کے شعور کے علاوہ یہ گہری حالتوں میں نہیں ہوتے۔ اور جب یہ واقعہ ہوتا ہے تو اس امر کا محض فطری نتیجہ ہوتا ہے کہ ایک تصویری ارتکاز ناقص ہوتا ہے یا کمین کے خیالات اس وقت بھی موجود ہوتے ہیں، اور ان میں اشارات پر تنقید کی قوت ہوتی ہے، لیکن ان میں اپنے حرکتی و استلانی نتائج کے دبانے کی قوت نہیں ہوتی۔ ایسی ہی کیفیت اکثر بیداری کی حالت میں اس وقت ہوتی ہے جب کوئی تسویتی ہم پر غالب آجاتی ہے اور ہمارا ارادہ حیرت کے ساتھ ایک مجبور شاہ کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ یہ منکار بہر بار جب ان پر تسویم حاصل کیا جاتا ہے ایک ہی طرح کر کے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ آخر کار جب ان کو تسلیم کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے تو وہ تسلیم کرتے ہیں کہ اگر اس میں مکر اور بناوٹ ہے تو یہ معمولی بیداری کے اوقات کی ارادی بناوٹ سے بالکل مختلف ہے۔ انکی حسوں کو بھی معطل کیا جاسکتا ہے اور ایسا کی غلط حسوں کو بھی ٹانگیں اور پستان کاٹ ڈالے جاسکتے ہیں، بچے پیدا ہوتے ہیں دانت نکالے جاسکتے ہیں مختصر یہ کہ شدید سے شدید تکلیف وہ تجربات بغیر کسی بے حس یا بیہوش کرنے والی چیز کے ہو سکتے ہیں سوائے اس کے کہ عامل یہ یقین دلادیتا ہے کہ کسی قسم کا لم محسوس نہ ہوگا۔ اسی طرح سے مرضی آلام کو رفع کیا جاسکتا ہے دروا عصاب درد و دندان وجع مفاصل کو صحت ہو سکتی ہے۔ بھوک کی حس اس طرح سے معطل کر دی گئی کہ ایک مریض نے جو وہ دن تک کوئی غذا نہ کھائی۔ اسی طرح سے ایک شخص اس قدر نابینا کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایک خاص شخص کو نہ دیکھے، یا ایسا بہرا بنایا جاسکتا ہے کہ وہ بعض الفاظ نہ سنے لیکن ان کے علاوہ اور سب کچھ سنے۔ اس حالت میں بے حس یا سبکی وہم باقاعدہ بن جاتا ہے۔ جس شخص کے دیکھنے سے معمول کو قاصر کر دیا جاتا ہے اس کے متعلق اور چیزیں جو ہوتی ہیں وہ بھی شعور سے خارج رہتی ہیں۔ جو کچھ وہ کہتا ہے وہ سنائی نہیں دیتا اس کا سوس نہیں ہوتا۔ جن چیزوں کو وہ اپنی جیب سے نکالتا ہے وہ اس طرح سے نظر آتی ہیں کہ گویا اس کا جسم شفاف ہو۔ اس کے متعلق واقعات فراموش ہو جاتے ہیں۔ اس کا نام جب لیا جاتا ہے،

تو معمول اس کو نہیں پہچانتا اس میں شک نہیں کہ اس اشارتی بے حسی کی بات قاعدہ توسیع کے مکمل ہونے کے بہت سے مدارج ہوتے ہیں مگر اس کا رجحان ہمیشہ وجود ہوتا ہے۔ مثلاً جب معمول کا کوئی عضو بے حس کر دیا جاتا ہے تو اس کی حرکات کی یاد اور حس دونوں اکثر باطل ہو جاتی ہیں۔ ایم ہنٹ ایک واقعہ بیان کرتے ہیں اس میں ایک دلچسپ منظر نمایاں ہوتا ہے۔ انھوں نے اپنی ایک معمول سے یہ کہا کہ ایک شخص اس کو نظر نہ آئے۔ اس کے بعد بھی اس کو وہ شخص نظر آتا تھا، مگر اس کو وہ اجنبی سمجھتی تھی۔ اس کے نام اور اس کے وجود کی یاد اس کے ذہن سے محو ہو گئی معمولوں کو خود ان کا نام اور حالات زندگی فراموش کر دینا بالکل سہل ہے۔ یہ ایسا اشارہ ہے جو نہایت آسانی کے ساتھ کامیاب ہو جاتا ہے حتیٰ کہ بالکل نئے معمولوں پر بھی۔ معمول سے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی زندگی کے ایک خاص زمانے کے واقعات کو قبول جائے۔ مثلاً معمول سے کہا جائے کہ تم فلاں مقام پر ہو یعنی اس مقام پر جہاں کہ وہ فرض کرو کہ بیس سال پہلے تھا اور درمیانی زمانہ اس کے ذہن سے محو کر دیا جائے۔

ان بات قاعدہ بے حیوں اور فراموشیوں کے ساتھ جو ذہنی حالت ہوتی ہے وہ نہایت ہی عجیب و غریب ہے۔ بے حسی خالص حسی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر تم سفید کاغذ پر سرخ رنگ کی صلیب بناؤ اور اس کو تنویدی معمول کے لئے غیر مرئی بنا دو اور صلیب پر یا اس کے قریب ایک نقطہ لگا کر معمول سے اس کی طرف نظر جما کر دیکھو کہ کہو اور پھر اس سے اس کی نظر ہٹا کر سادہ کاغذ پر ڈلو اور تو اس پر اس کو صلیب کی نیلگوں سبز تنہا مابعد نظر آئے گی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صلیب سے اس کی حس متاثر ہوئی ہے۔ اس نے اس کو محسوس تو کیا ہے مگر اس کو اس کا ادراک نہیں ہوا ہے۔ اس نے فعلی طور پر اس کو نظر انداز کیا ہے گو اگر اس کے پہچاننے سے انکار کیا ہے۔ کاغذ یا تختہ سیاہ پر ایک خط بناؤ اور معمول سے کہو کہ یہ خط نہیں ہے اس کو سوائے سیاہ تختے یا سفید کاغذ اور کچھ نظر نہ آئے گا۔ پھر جب وہ اس طرف دیکھ نہ رہا ہو اس خط کے ارد گرد ایسے ہی اور بہت سے خط بناؤ اور اس سے پوچھو کہ تمہیں کیا نظر آتا ہے۔ وہ ایک ایک کر کے تمام نئے خطوط کو گنوا دے گا اور

ہر بار پہلے خط کو جس کو اس کے لئے غیر مرئی کر دیا گیا ہے نظر انداز کر دے گا، بلحاظ اس کے کہ کتنے خط ہیں اور وہ کس ترتیب سے ہیں۔ اسی طرح سے اگر اصل خط کو جس سے اس کو غیر مرئی کر دیا گیا ہے۔ ایک آنکھ کے سامنے ۱۲ درجے کا منشور لاکر اور دونوں آنکھوں کو کھلا رکھ کر دوسرا کر دیا جائے تو اس کو ایک خط نظر آئے گا اور اس جہت میں وہ اشارہ کرے گا جس جہت میں وہ مثال ہے جو منشور میں سے نظر آ رہی ہے۔

اس سے یہ بات بالکل واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اس قسم کا خط اس کے لئے غیر مرئی نہیں ہو گیا ہے۔ اس کے لئے صرف ایک خط غیر مرئی ہے جو جھٹنے یا کانڈ پر ایک خاص جہت میں ہے۔ اور اگرچہ ایسا کونسا بالکل معمم معلوم ہوتا ہے، مگر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اس کو اس جیسے دیگر خطوط سے بڑی صحت کے ساتھ متمازن کرنا ہے تاکہ جب اور خط سامنے لائے جائیں تو وہ ان کو پہچان کر اس ایک خط کے دیکھنے سے قاصر رہے۔ اس کے نہ دیکھنے کی تمہید کے طور پر وہ اس کا ادراک کرتا ہے۔ ذہن کی اس حالت کا کیونکر تعقل کیا جائے تو یہ بات آسان نہیں ہے۔ اگر نئے خطوط کے اضافے سے سابقہ خط غیر مرئی ہو جاتا، تو عمل کا سمجھنا کچھ دشوار نہ تھا۔ اس صورت میں دو مختلف چیزوں کا ادراک ایک مجموعی شے کی صورت میں ہوتا۔ ایک خط والا کاغذ۔ دو خط والا کاغذ۔ چونکہ پہلا اس کے لئے غیر مرئی ہوتا اس لئے دوسرے میں جو کچھ ہوتا وہ اس کو نظر آتا کیونکہ پہلی بار اس نے اس کا دوسرے مجموعے کی صورت میں ادراک کیا ہوتا۔

بعض اوقات (مگر ہمیشہ نہیں) اس قسم کا عمل اس وقت واقع ہوتا ہے جب نئے خط اصل خط کے اعادے نہیں ہوتے بلکہ ان سے اس خط سے مل کر ایک نئے شے مثلاً انسانی چہرہ بنتا ہے۔ اسی حالت میں معمول کو ممکن ہے کہ وہ خط نظر آنے لگے، جو اس کے لئے پہلے غیر مرئی تھا اور اس کو وہ چہرے کا جزو محسوس کرے۔

جب آنکھ کے سامنے منشور لاکر ایک غیر مرئی خط کو مرئی بنا دیا جاتا ہے، اور دوسری آنکھ کو بند رکھا جاتا ہے یا اس کو کسی شے سے ڈھک دیا جاتا ہے، تو اس کے بند ہونے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ خط بدستور نظر آتا ہے۔ لیکن اگر اس کے بعد منشور کو ہٹا لیا جاتا ہے تو خط اس آنکھ کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے

جو ایک لمحہ پہلے اس کو دیکھ رہی تھی اور دونوں آنکھوں کے لئے یہ حسب سابق غیر مرئی ہو جاتا ہے۔

پس ان حالتوں میں ہم کو نہ تو حسی بے حسی سے بحث ہوتی ہے نہ محض توجہ ہونے سے قاصر رہنے سے بحث ہوتی ہے، بلکہ اس سے بہت زیادہ پیچیدہ شے سے بحث ہے۔ یعنی فعلی طور پر ایک شے شعور سے خارج ہو جاتی ہے۔ اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسے کہ کوئی شخص کسی ملاقاتی سے کئی کاٹ جاتا ہے یا ایک ملائجہ کو نظر انداز کرتا ہے یا کسی ایسے امر سے متاثر ہونے سے انکار کرتا ہے جس کے وجود کا اس کو علم ہوتا ہے۔ اس کی حالت بالکل ایسی ہی ہوتی ہے جیسے امریکہ میں کوئی محب مناظر تہمتوں اور تختوں کی دیواروں اور عام سڑک کے گرد و پیش کے دیہاتی پن کو بالکل نظر انداز کرتا ہے اور سبزہ زار کے دیگر عناصر کے حسن سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ حالانکہ ایک نووارد یورپی کے لئے ان دیواروں کا نظر انداز کرنا دشوار ہوتا ہے۔ یہ اس کی نظر کے سامنے رہتی ہیں اور اس کے لطف میں خلل انداز ہوتی ہیں۔

مسٹر گر نے مسٹر جینٹ اور مسٹر نٹ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جو عناصر نظر انداز ہو جاتے ہیں وہ معمول کے شعور کے ایک منقطع ٹکڑے میں محفوظ رہتے ہیں جس کو ایک خاص طریق پر جوڑ کر اس کا حال سن سکتے ہیں۔

زیادتی حس بھی ایسی ہی عام علامت ہے جیسی کہ بے حسی جلد پر نقطوں کے مابین معمول سے کم فاصلے پر امتیاز ہو سکتا ہے۔ لسی حاسہ اس قدر ذکی ہوتا ہے کہ (بقول مسٹر ڈیلوف) کہ ایک معمولہ سادہ کارڈوں کی ایک گڈی میں سے ایک کارڈ کو لیکر اور اپنی انگلیوں کے سروں پر رکھ کر اس کے وزن کا اندازہ کر کے اس کو دوبارہ اس مجموعے میں سے علیحدہ کر سکتی تھی۔ یہاں ہم اس حد کے قریب آگئے ہیں جہاں بہت سے اشخاص کے نزدیک توجہ کے لئے معمولی حواس (خواہ وہ کتنے ہی ذکی ہوں) کے علاوہ کسی اور شے کی ضرورت ہوتی ہے۔ میں نے دیکھا کہ حامل نے بیس سکوت کی ایک ڈھیری لگا دی اور اس میں سے ایک معمول کو دیا، اور پھر اس سے لیکر اس میں ملا دیا۔ جب اس سے کہا گیا کہ

اس ڈھیری میں سے اُس سکنے کو علیحدہ کرے تو اس نے ہمیشہ ٹھیک اسی سکنے کو نکالا اور پہچاننے کا سبب ہر بار اس نے یہ بتایا کہ اس میں وزن زیادہ ہے۔ سمعی دکاوت حس کی بنا پر ایک معمولی دنگرے کی گھڑی کی ٹک یا اس میں اپنے عامل کے بولنے کی آواز کو سن سکتا ہے۔ بصری زیادتی حس کی ایک عجیب و غریب مثال برگسان نے بیان کی ہے جس میں ایک معمول جو بٹا ہر ایک کتاب کو الٹی طرف سے پڑھ رہا تھا جس کو عامل تھا مے ہو تھا اور دیکھ رہا تھا اس کے متعلق یہ ثابت ہوا کہ دراصل یہ اس مثال سے پڑھ رہا تھا جو اس کتاب کے حروف کی عامل کے قرینہ پر واقع ہو رہی تھی۔ یہی معمول خوردبین کے بغیر ایسی چیزوں کو دیکھ سکتا تھا جن کو خوردبین کے مشاہدے کے لئے رکھا گیا تھا۔ نظر کی زیادتی کے ایسے واقعات جیسے کہ ٹاگوٹ اور ساویر نے بیان کئے ہیں جن میں کہ معمول ایسی چیزوں کو دیکھ سکتے تھے جن کا عکس غیر منعکس اجسام پر پڑتا تھا یا غیر شفاف دھاتی میں سے دیکھ سکتے تھے ایسے واقعات موجودہ بحث سے نہیں بلکہ نفس تحقیق سے نفق رکھتے ہیں۔ تنویم میں بصارت کے غیر معمولی نیزی کے امتحان کا ایک عام طریقہ یہ ہے کہ معمول کو گتے کے صاف ستھنے پر ایک تصویر کے دیکھنے کا دم پیدا کر دیا جائے پھر اس گتے کو اسی قسم کے اور بہت سے گتوں میں ملا دیا جائے۔ معمول ہمیشہ اسی گتے کو نکالے گا اور اسی میں اس کو وہ تصویر نظر آئے گی۔ اور اگر اس کو لوٹ دیا گیا ہو یا اس کا رخ بدل دیا گیا ہو تو یہ ہمیشہ بنائے گا کہ اس کو لوٹ دیا گیا ہے یا اس کا رخ بدل دیا گیا ہے اگرچہ اس پاس کے دیکھنے والوں کو اس کی شناخت کے لئے کسی تدبیر سے کام لینا پڑے گا۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ معمول گتے کی ایسی خفیف خصوصیات کو پہچان لیتا ہے جن کو معمولی حالت میں کوئی نہیں دیکھ سکتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس پاس کے لوگ اپنے لب و لہجے اور اپنے نفس وغیرہ سے اس کی رہبری کرتے ہیں تو یہ اس دکاوت حس کا دوسرا ثبوت ہے۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اس کو اپنی بیماری کی حالت کی نسبت تنویم کی حالت میں لطیف تر شخصی علامات کا احساس ہوتا ہے (خصوصاً اپنے عامل کی ذہنی حالتوں کا)۔ اس کی مثالیں نام نہاد مقناطیسی قوتیں ملتی ہیں

اس حالت میں معمول کوئی کتنی ہی شدت سے التبا کرے مگر اس پر اثر نہیں ہوتا بلکہ اختلاف اس کے وہ عامل کے خفیف ترین اشارے کی تبدیل کرتا ہے۔ اگر وہ سکتے کے عالم میں ہو تو اس کے ہاتھ پاؤں اپنی حالت کو صرف اس وقت باقی رکھیں گے کہ عامل ان کو حرکت دے۔ اگر کوئی اور حرکت دے گا تو وہ گر پڑینگے۔ اس سے زیادہ قابل لحاظ واقعہ یہ ہے کہ جس شخص کو عامل چھو دے یا انگلی سے اشارہ کر دے، اگرچہ کتنا ہی چھپا کرے اس کے کبھی سوال کا معمول جواب دے گا۔ اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ معمول کے جو اس عامل کی حرکات کے لئے خاص طود پر ذکی ہو جاتے ہیں تو ان واقعات کی توقع اور اشارے یا ایما سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ اگر عامل کمرے سے باہر چلا جاتا ہے تو معمول سے اکثر بیحد پریشانی اور بیچینی کا اظہار ہوتا ہے۔ مسٹر اچھی گہ سے اکثر یہ تجربہ کیا کرتے تھے کہ معمول کے ہاتھوں کو ایک غیر شفاف پتھر سے میں سے باہر نکالتے اور عامل سے کہتے کہ ایک انگلی کی طرف اشارہ کرے۔ اس اشارے کے ساتھ ہی معمول کی وہ انگلی سخت اور بے حس ہو جاتی تھی۔ پاس کا کوئی اور آدمی اگر دوسری انگلی کی طرف اشارہ کرتا تو اس سے وہ انگلی کبھی بے حس اور سخت نہ ہوتی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ ان تربیت یافتہ معمولوں میں اپنے عاملوں کے ساتھ انتخابی تعلق نے تنویمی حالت میں ترقی کی تھی۔ لیکن بعض میں منظر بیداری کی حالت میں اس وقت کبھی واقع ہوا، جب کہ ان کا شعور کسی چوتھے شخص سے دلچسپ گفتگو میں مصروف تھا۔ میں اس بات کا اعتراف کرتا ہوں کہ جب میں نے ان اختیارات کو دیکھا تو میں نے یہ تسلیم کرنے کی ضرورت محسوس کی کہ مختلف اشخاص کے اشتراقات میں ایسے فرق ہوتے ہیں جن کا ہمارے پاس کوئی نام نہیں ہے اور ان کے لئے ایک ایسی امتیازی حیثیت ہے جس کا ہم کوئی واضح تعقل قائم نہیں کر سکتے۔ لیکن جو بعض معمولوں میں تنویمی بے ہوشی سے پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً لمبوں اور دساتوں کے متعلق جو عیسایہ الفہم روایتیں بیان کی جاتی ہیں، اگرچہ وہ جیسا کہ اکثر لوگ کہتے ہیں عامل کے غیر ارادی اشاروں کا نتیجہ ہوتے ہیں، یقیناً ان میں زیادتی حس کو دخل ہوتا ہے، کیونکہ عامل جہاں تک ہو سکتا ہے اس لمحے کے چھپانے کی کوشش کرتا ہے جب مقتا لمب کو مل میں لایا جاتا ہے، بالین ہبہ

معمول کو صرف یہی نہیں کہ اس لمحے کا پتہ چل جاتا ہے جس وقت مقناطیس کو مل میں لایا جاتا ہے جس کا سمجھ میں آنا دشوار ہے بلکہ ممکن ہے اس سے ایسے نتائج مرتب ہو جائیں جن کی ابتداء عال کو ہرگز توقع نہ ہو۔ ایک پہلو کے انقباضات حرکات فالج اور ہم جسم کی ایک طرف سے دوسری طرف منتقل کر دیے جاتے ہیں۔ اور ہم فسر ہو جاتے ہیں یا رنگ ستم میں ان کو بدل دیا جاتا ہے جو جذبی کیفیتیں ایسا اشارے سے پیدا ہوتی ہیں وہ مخالف حالتوں میں بدل جاتی ہیں۔ وغیرہ۔ بہت سے اہل اہلالیہ کے مشاہدات فرانسیزیوں کے مشاہدات کے مطابق ہیں اور نتیجہ اس کا یہ ہے کہ اگر غیر شعوری اشارہ اس معاملے کی تہ میں ہو تو مریضوں سے یہ پتہ لگانے کی غیر معمولی قوت ظاہر ہوتی ہے کہ ان کے مال ان سے کس عمل کی توقع رکھتے ہیں۔ فی الحال ہم کو جس کی زیادتی و کمات سے بحث ہے۔ اس کا طریقہ ہنوز متعین نہیں ہوا ہے۔

اشارے کے ذریعے سے اعضائے جسم کے تھذیبے میں فرق واقع ہو سکتے ہیں۔ یہ نتائج ہم کو طب کی طرف لے جاتے ہیں اور یہ ایسا موضوع ہے جس پر میں یہاں گفتگو نہیں کرنی چاہتا۔ مگر میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ اس امر کے متعلق شک کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ بعض منتخب معمولوں میں خون کے جمع ہونے جلنے آبلے پڑنے گھٹی یا ناک اور جلد سے خون بہنے کے اشارے سے یہ نتائج واقع نہیں ہوتے۔ مسٹر بیونس برجن برہیم باؤر و بیورٹ، چارکاکٹ، ڈیلیوف، ڈیوانٹ پالیر، فوکاکان، فاربل، جینیڈراسک، کرائٹ اینگ، لی بالٹ، لیجاؤس، لپیبائل اور دیگر حضرات نے حال ہی میں ان میں سے کسی نہ کسی واقعے کی تصدیق کی ہے۔ مسٹر ڈیلیوف نے اشارے کے ذریعے سے جلنے کے اثر کو اور مسٹر لیجاؤس آبلہ کو باطل کیا ہے۔ ڈیلیوف کی اپنے اختیارات کی طرف سائپرٹری میں یہی دیکھ کر رہبری ہوئی کہ جلنے کے اشارے سے جلد پر جلن کا نشان نمایاں ہو گیا۔ اس سے انھوں نے یہ استدلال کیا کہ اگر الم کا تصور سرخی پیدا کر سکتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود الم ایک سرخی پیدا کرنے والا مہیج ہے اور اگر حقیقی جلن سے اس کو نکال دیا جائے تو اس کی سرخی بھی رفع ہو جانی چاہیے۔ اس نے فی الواقع جلد کے مختلف حصوں پر ایک ترتیب کے ساتھ چرکا دیا اور یہ کہا کہ ایک طرف الم محسوس

بہ ہونا چاہیے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس طرف ملن کا خشک نشان پڑا اور اس کے بعد وہ بھی نہ رہا۔ لیکن دوسری طرف آبلہ پڑا اور م ہوئی اور بید میں داغ بھی باقی رہا۔ اس سے بعض ان ضرروں کے بے ضرر ہونے کی توجیہ ہوتی ہے جو معمولوں پر غشی کی حالت میں لگائی جاتی ہیں۔ مگر اور بناوٹ کا امتحان کرنے کے لئے اکثر اوقات انگلیوں میں یا زبان میں پن چھو دیا جاتا ہے یا سخت قسم کا لٹخہ سلکھا جاتا ہے وغیرہ۔ جب معمول ان ہیچانات کو محسوس نہیں کرتا، تو ان کا بعد میں اثر ہی نہیں رہتا۔ اس ذیل میں اس واقعے کو بھی یاد دلایا جاتا ہے، جو بعض درویشوں کے متعلق سننے میں آتا ہے کہ وہ اپنی عبادت کے جوش میں خود کو مجرد کر لیتے ہیں مگر ان کے زخموں میں کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔ دوسری طرف جلد کا سرخ ہو جانا، اور اس میں سے خون جاری ہونا جو اشارے کے ذریعے ایک خط کیجئے یا اس پر کسی شے کے دبانے سے پیدا ہوتے ہیں، ان واقعات کو جو ہم کیتھولک صوفیوں کی نسبت ملتے چلے آئے ہیں کہ ان کے ہاتھوں پاؤں پہلوؤں اور پیشانی پر نشان ہوتے تھے، نئی روشنی میں لاتا ہے۔ اور ایسا اکثر ہوتا ہے، کہ ایک واقعے سے اس وقت تک انکار کیا جاتا ہے، جب تک کہ اس کی مناسب توجیہ نہیں ملتی۔ اس قسم کی توجیہ ملنے کے بعد اس کو بہت جلد تسلیم کر لیا جاتا ہے، اور جس شہادت کو اس وقت تک بالکل ناکافی سمجھا جاتا تھا جب تک اس کے پیش کرنے میں کلیسا کی غرض والستہ معلوم ہوتی تھی، اس وقت حکمی معلومات کے لئے بالکل کافی سمجھی جاتی ہے، جب یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے سے مشہور ولی کو اعتنائی صریح کامرین خیال کیا جاسکتا ہے۔

اب دو اور موضوع باقی ہیں۔ یعنی اشارے کے اثرات بعد تنویم اور اشارے کے اثرات بحالت بیداری۔

بعد تنویم یا موخر اشارے وہ ہوتے ہیں جو مریضوں کو بے ہوشی کے عالم میں ویسے جاتے ہیں کہ وہ بحالت بیداری مل میں آئیں۔ بعض مریضوں میں یہ اس وقت بھی کامیاب ہوتے ہیں جب مل کے لئے کوئی بعید مدت مقرر کر دی جاتی ہے یعنی ہسینوں اور ایم لیجاؤس کے یہاں ایک صورت میں ایک برس کے بعد۔

اس طرح سے ماہل معمول کو بے ہوشی کے رنج ہونے کے بعد الم محسوس کرا سکتا ہے مفلوج کر سکتا ہے بھوک یا پیاس محسوس کرا سکتا ہے یا اس میں رہبائی یا سلبی وہم پیدا کر سکتا ہے یا اس سے کوئی عجیب و غریب حرکت کرا سکتا ہے نتیجہ زیر بحث کے متعلق یہ حکم دیا جاسکتا ہے کہ فوراً واقعہ نہ ہو، بلکہ ایک مدت کے گزرنے کے بعد واقعہ ہو، یا ایک خاص اشارے پر واقع ہو جس وقت اشارہ ہوتا ہے، یا مدت پوری ہو جاتی ہے معمول جو اس وقت بالکل معمولی بیداری کی حالت میں ہوتا ہے اس نتیجے کا تجربہ کرتا ہے جس کا اس کو اشارہ کیا گیا تھا۔ اکثر حالتوں میں وہ اشارے کی تعمیل تو کرتا ہے مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس پر تنویمی حالت از سر نو طاری ہو جاتی ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جس لمحے میں وہم یا وہم گل جس کے انجام دینے کا اشارہ کیا گیا تھا ختم ہو جاتا ہے، اسی وقت وہ اس کو بھول جاتا ہے اور اس کے علم سے بھی انکار کرتا ہے۔ نیز یہ کہ اس سلسل کے دوران میں وہ اشارہ قبول کر سکتا ہے یعنی اگر حکم دیا جائے تو وہ نئے اوہام وغیرہ میں بھی مبتلا ہو سکتا ہے۔ ایک لمحے کے بعد ہی یہ اشارے سے متاثر ہونے کی کیفیت غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ بعد تنویمی احکام کی تعمیل کے وقت تنویمی حالت میں مبتلا ہو جانا ضروری ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ معمول اس سے واقف ہو۔ اس بیماری کے متعلق ہمارے علم کے تین درجے ہیں۔ ان کو ہم دور بروکا دور ورنک اور دور چارکاٹ کہہ سکتے ہیں بروکا کی جو تحقیق ہے اس کا تذکرہ آہی چکا ہے۔ ورنک سے پہلا محقق ہے جس نے ان حالتوں میں جن میں مریض گفتگو سمجھ بھی نہیں سکتا اور ان میں جن میں گفتگو سمجھ تو سکتا ہے مگر بول نہیں سکتا امتیاز کیا۔ اس نے اول الذکر حالت کو مدغنی فص کے گرد پایا جانے سے منسوب کیا۔ یہ حالت نقلی بہرہ پر کی ہے اس موضوع کے متعلق جدید ترین تحقیق ڈاکٹر ایبن اشار کی ہے۔ ان سات مریضوں میں جن کا انھوں نے مشاہدہ کیا ہے جن میں مریض کچھ بڑھ اور بول سکتا تھا مگر جو کچھ اس سے کہا جاتا تھا اس کو سمجھ نہیں سکتا تھا ضرر پہلی اور دوسری تلفیف کے عقبی دو تہائی حصے تک محدود تھا، ضرر دانت

ہاتھ سے کام کرنے والے یعنی ہائیں دماغ والوں میں شل حرکی افزیا کے ہائیں جانب ہوتا ہے، ادنیٰ قسم کی سماعت اس حالت میں بھی باطل نہیں ہوتی جب کہ اس کا بایاں مرکز بالکل ضائع ہو جاتا ہے۔ دایہنا مرکز اس کا کام دے گا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سماعت کا ثنائی مرکز اس کا کام دے گا۔ کہیں ایسا ہوتا ہے کہ جو الفاظ سنائی دیتے ہیں ان کا ایک طرف تو ان اشیاء کے ساتھ اختلاف ہوتا ہے، جن کو یہ ظاہر کرتے ہیں اور دوسری طرف ان حرکات سے جن کو یہ ظاہر کرتی ہیں۔ ڈاکٹر اسٹار کے سچاس واقعات میں سے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مریض کی اشیاء کے نام سے یا مربوط گفتگو کرنے کی قوت کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم میں سے اکثر میں جیسا کہ ورنک نے کہا ہے نظم لازمی طور پر حرکی اشاروں میں ہوتا ہوگا۔ یعنی ہمارے تصورات براہ راست حرکی مرکوزوں کو متہیج نہیں کرتے، بلکہ اپنے الفاظ کی ذہنی آواز کو محسوس کرتے ہیں۔ نظم کے لیے یہ سب سے قریبی مہیج ہوتا ہے اور جہاں ہائیں صدغی فص میں اس راستے کو ضائع کر کے اس امکان کو باطل کر دیا جاتا ہے، اور اس کا قوت گویائی پر کوئی اثر نہیں ہوا ہے، ان کو ہم مشاذ کہہ سکتے ہیں اور یہ انفرادی اختلافات پر مبنی ہوں گے۔ مریض یا تو اپنے آلات تکلم سے دوسرے نصف کرے کے اسی حصے سے کام لیتا ہوگا، یعنی بصر لمس وغیرہ کے مرکوزوں سے یا سہمی حلقے سے کام لیتا ہوگا۔ اس تسیم کے انفرادی اختلافات کی موجودگی میں چارٹل نے واقعات کی نسبت دقیق تحلیل کی ہے جس سے اس بحث کا راستہ اور صاف ہو گیا ہے۔

ہر شے فعل یا علاقہ جس کا نام لیا جاسکتا ہے اس میں بہت سے خواص اور پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے اذبان میں ہر شے کے خواص مع اس کے نام کے ایک مربوط مجموعہ ہوتا ہے۔ دماغ کے خواص۔ انفرادی طور پر علیحدہ علیحدہ خواص سے تعلق رکھتے ہوں تو ظاہر ہے کہ بیکار ہوگا

اس سلسلے میں اور تحریات جن کی سفارش کی جاسکتی ہے ان کا تعلیق میں ذکر کر دیا گیا ہے ان سب سے اکثر میں ایک تاریخی خاکا اور بہت کچھ کتابوں کا ذکر ہوتا ہے۔ مسٹر ڈیسا نرساکن برلن نے متعلقہ کتب کی ایک طویل فہرست شائع کی ہے۔



۱۔ حیوانی مقناطییت مصنف (Binet and Fere) سلسلہ حکمت بین الاقوامی اشاراتی علم السلاج طبع نیویارک ۱۸۸۵ء مصنف (A. Brenhein) (De La Suggestion) مصنف (J. Liegeois) طبع ۱۸۸۵ء۔ اسی گرنے صاحب کے دو مضمون مطبوعہ (Mind) جلد نہم۔ حال میں اس موضوع کی دلچسپی کا احیاء ہوا ہے۔ اس سلسلے میں افسوس کی بات ہے کہ ڈاکٹر جان کیرسلی محل ماکن نیلاڈلفیا کی نہایت عمدہ انتقادی اور ملکی تصنیف پوری طرح پرشہرت حاصل نہیں کر سکی۔ اس کا مرتبہ بریڈ کی تحقیقات سے کم نہیں ہے۔ مذکورہ بالا مصنف کی کتاب کے پانچ مضامین کے صفحات ۱۳۱-۱۴۲ ۲۵۹ طبع ۱۸۸۵ء کا مطالعہ کرو۔

باب بست و ہشتم

تجربے کے لازمی حقائق اور نتائج

اس آخری باب میں اُس شے سے بحث کروں گا جس کو بعض اوقات نفسی پیدائش کہا گیا ہے، اور تحقیق کرنے کی کوشش کروں گا، کہ کس حد تک خارجی ماحول میں روابط استنباط سے ہمارے بعض چیزوں کے متعلق خاص طرح سے خیال کرنے اور ان پر خاص طرح سے رد عمل کرنے اور کسی اور طرح سے خیال کرنے رد عمل نہ کرنے کے رجحان کی توجیہ ہوتی ہے، اگرچہ ہم کو ان استنباط کا اس سے پہلے تجربہ نہ ہوا ہو یا تقریباً تجربہ نہ ہوا ہو۔ یہ ایک معروف حقیقت ہے، کہ اکثر تقضایا لازمی ہوتے ہیں۔ ہمیں اس موضوع کے ساتھ کہ متعلیل کے مقابل کے اضلاع یہ معمول زیادہ کرنا ضروری ہے ”مساوی ہوتے ہیں“ بشرطیکہ ہم ان دونوں کا ساتھ خیال کریں۔ حالانکہ موضوع ”کل“ کے ساتھ ہیں اس طرح سے محمول ”بارش ہوگی“ کا زیادہ کرنا ضروری نہیں ہے۔ حدود کو مشکوک طور پر جو جوڑا جاتا ہے، اس کی وجہ عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ تجربے کی بنا پر ایسا ہوتا ہے۔ اور یقینی طور پر جو جوڑا جاتا ہے، اس کی وجہ یہ تسلیم کی جاتی ہے، کہ ذہن کی عضوی ساخت کی بنا پر ایسا ہوتا ہے۔ اس ساخت کو نام نہاد اولیٰ ماورائی الاصل فرض کرتے ہیں یا کم از کم ایسا مانتے ہیں جس کی توجیہ تجربے کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی۔ برخلاف

اس کے ارتقائی تجربی اس کو تجربے پر بھی مبنی مانتے ہیں، اور فرد ہی کے تجربے پر نہیں، بلکہ قدیم سے قدیم آبا و اجداد کے بھی۔ ہمارے جذبی اور جبلی رجحان ہمارے بعض چیزوں کے خیال یا ادراک کے ساتھ بعض حرکات کے جوڑے کی ناقابل مزاحمت تسلیقات بھی ہماری خلقی ذہنی ساخت کی خصوصیات میں سے ہیں، اور لازمی تصدیقات یا احکام کی طرح اولی اور تجربی ان کی اسی طرح مختلف طور پر ترجمانی کرتے ہیں۔

اس باب میں تین چیزوں کے واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔
(۱) اگر لفظ تجربے کے معنی لیے جائیں جس معنی میں یہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے تو نسل کے تجربے سے بھی ہمارے اولی احکام و تصدیقات کی اسی طرح توجیہ نہیں ہوتی جس طرح سے انفرادی تجربے سے نہیں ہو سکتی۔

(۲) یہ کہ اس یقین کی کوئی عمدہ مشہادت نہیں ہے کہ ہمارے پہلی روات اسی ماحول کے مابین ہمارے اجداد کی تعلیم کا نتیجہ ہیں جو پیدائش کے وقت ہماری جانب منتقل ہوتے ہیں۔

(۳) یہ کہ ہماری عضوی ساخت کی توجیہ خارجی ماحول کے ساتھ ہمارے شعوری تعلق سے نہیں ہو سکتی بلکہ اس کو ایسے خلقی تغیرات کا نتیجہ سمجھنا چاہیے جو ابتداءً تو اتفاقی ہوتے ہیں، مگر بعد کو نسل کی مقررہ خصوصیات کی حیثیت سے منتقل ہوتے ہیں۔

پس یہ حیثیت مجموعی واقعات کی جو توجیہ اولی پیش کرتے ہیں میں اس کا موید ہوں۔ اگرچہ مجھے ان کے دعوے کی فطری نقطہ نظر سے تائید کرنی چاہیے۔ پہلی بات جو مجھے کہنی ہے یہ ہے کہ کل مذاہب (ان میں اور امور میں کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو) اس امر کے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ حرارت و روت لذت الم سرخ کبود آواز خاموشی وغیرہ کی عنصری کیفیات ہماری فطرت ذہنی کے اصلی خلقی یا اولی خواص ہیں، اگرچہ ان کو ذاتی شعور کے اندر بیدار کرنے کے لئے تجربے کی ضرورت ہو، اور بغیر اس کے یہ ہمیشہ کے لئے خفہ رہیں۔ احساس و حقائق (جن کے نس سے احساسات عالم وجود میں آتے ہیں)

کے تعلق کے دو مفروضے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے مطابق یہی صورت آکر ٹھیکری ہے۔ کیونکہ اولاً اگر کوئی احساس اس حقیقت کو منعکس نہ کرے جس سے کہ یہ عالم وجود میں آتا ہے اور جس کے ہم اس کو مطابق کہتے ہیں تو بلاشبہ یہ ذہنی پیداوار ہوگا۔ خود اس کی تعریف کی رو سے یہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ ثانیاً اگر حقیقت کو کامل طور پر منعکس بھی کرتا ہو تو بھی یہ خود قطعی طور پر وہ حقیقت نہیں ہوتا۔ یہ اس کا شئی ہوتا ہے اور ذہنی رد عمل کا نتیجہ۔ اور یہ امر کہ ذہن میں ٹھیک اس شئی کی طرح سے رد عمل کرنے کی قوت ہے اس کو اس کی نوعیت اور اس سے خارج حقیقت کی نوعیت کے مابین ہمنوائی کہہ سکتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں دونوں کے اوصاف میں مطابقت ہے۔

پس ان عناصر کی اصلیت کے متعلق کوئی جھگڑا نہیں ہے۔ فلاسفہ میں جو اختلاف ہے وہ قطعاً ان اشکال ترکیب کے متعلق ہے۔ تجربہ یہ کہتے ہیں کہ یہ اشکال صرف اس سلسلہ ترکیب کے مطابق ہو سکتی ہیں جس میں عناصر خارجی عالم کے ارتسام سے ابتداء و نتیجہ ہوئے تھے۔ اولیہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ ترکیب کی بعض صورتیں خود عناصر کی نوعیت کے بھی مطابق ہوتی ہیں اور اس نتیجے کو تجربے کی کوئی مقدار بھی بدل نہیں سکتی۔

تجربے سے کیا مراد ہے

یہ جھگڑا عضوی ذہنی ساخت کے متعلق ہے۔ کیا ذہن ایسی ساخت رکھتا ہے یا نہیں۔ آیا اس کے مافیہ ابتداء ہی سے مرتب ہوتے ہیں یا ان کے اندر جو ترتیب ہوتی ہے وہ تجربے کی بدولت ہوتی ہے۔ اب جب ہم تجربے کے متعلق گفتگو کرتے ہیں تو پہلے اس کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ ہم اس لفظ کے خاص معنی لیتے ہیں۔ تجربے کے معنی کسی خارجی شے کے ہیں جس کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ ہم کو متاثر کرتی ہے خواہ یہ از خود متاثر کرے یا ہماری مساعی اور افعال کی بنا پر۔ ارتسامات جیسا کہ یہ بخوبی جانتے ہیں اور ہم وجودیت کے

خاص نظامات کو متاثر کرتے ہیں۔ اور ذہن کی عادات ارتسامات کی عادات کی نقل کرتی ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری اشیاء کی تشاللات زمان و مکان کی ترتیبات اختیار کر لیتی ہیں جو خارج کی مکان و زمان کی ترتیبات کے مشابہ ہوتی ہیں یکساں خارجی ہم وجودیتوں اور تسلسلوں کے مطابق تصورات کے مستقل اجتماع ہوتے ہیں اور اتفاقی ہم وجودیتوں اور تسلسلوں کے مطابق تصورات کے عارضی اجتماع ہوتے ہیں۔ یہیں یہ یقین ہے کہ آگ جلاتی ہے، اور پانی تڑکرتا ہے۔ اس سے ہم کو کمرہ یقین اس امر کا ہوتا ہے کہ بجلی کے بعد گرج ہوگی۔ اور اس امر کے متعلق ہمیں مطلق کوئی یقین نہیں ہوتا کہ آیا اجنبی کتاب ہم کو دیکھ کر بھونکے گا یا خاموش رہے گا۔ اس طرح سے تجربہ ہم کو بہرہ امت و حاصلات دہتا اور ہمارے ذہن کو اشیاء کے مابین زمان و مکان کے روابط کا آئینہ بناتا رہتا ہے۔ اصول عادت جو ہم میں ہے، وہ اس نقل کو ہمارے اندر اس قدر جما دیتا ہے کہ ہم کو اس کا عمل کرنا بھی دشوار معلوم ہوتا ہے کہ جو نظام خارج میں اس وقت موجود ہے، اس سے مختلف کیونکر ہو سکتا تھا اور ہم ہمیشہ حال سے اس امر کا اندازہ کرتے رہتے ہیں کہ مستقبل کیا ہوگا۔ ایک خیال سے دوسرے خیال تک جو یہ تغیر کی عادتیں ہیں یہ ذہنی ساخت کی ایسی خصوصیتیں ہوتی ہیں، جو پیدائش کے وقت موجود نہیں ہوتیں۔ ہم تجربے کے ڈھالنے والے اثر کے تحت ان کے نشوونما کو محسوس کر سکتے ہیں۔ اور ہم یہ بھی دیکھ سکتے ہیں کہ اکثر اوقات تجربہ خود اپنے لئے ہوئے کام کو ان کیا کر دیتا ہے اور قدیم سلسلوں کی جگہ نئے سلسلے لاتا ہے۔ تجربے کا نظام اشیاء کے اس زمانی و مکانی اجتماعات کے معاملے میں ہمارے فکر کی اشکال کی بلاشبہ علت اصل ہے۔ یہ ہمارا معلم ہمارا بہترین مددگار و دوست ہوتا ہے۔ اور اس کے نام کو بہ لحاظ اس کے اس قدر مفید ہونے کے مقدس خیال کو ناچا ہے اور اس کے کوئی مبہم معنی نہ لئے جائیں۔

اگر ذہن کے تصورات کے مابین کل روابط کی ترجمانی معطیات حس کی ایسی ترکیبات کے طور پر ہو سکے جن کو خارج سے موجودہ وجود کی حالت میں طحال دیا گیا ہے، تو اس حالت میں تجربہ صحیح معنی میں ذہن کا واحد ڈھالنے والا ہوگا۔

نفسیات میں تجربی مذہب کے لوگوں نے زیادہ تر یہ بحث کی ہے کہ

ان کی اس طرح سے ترجمانی ہو سکتی ہے۔ ہماری نشت سے پہلے اس سے مراد صرف فرد کا تجربہ تھا۔ لیکن آج کل جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ ذہن انسانی کی موجودہ شکل تجربے پر مبنی ہے، تو اس کی مراد آباد آباد کا تجربہ بھی ہوتا ہے۔ اس کے متعلق مسٹر اسپینسر کا بیان زور دار بیانیوں میں سب سے پہلا ہے اور اس بات کا مستحق ہے کہ اس کو تمام و کمال نقل کیا جائے۔

”یہ مفروضہ کہ داخلی حالتیں خارجی حالات کے مجموعہ تجربے کے مطابق ہوتی ہیں، ہمارے ذہنی مظاہر کے کل واقعی علم کے مطابق ہے۔ اگرچہ جس حد تک اضطرابی افعال اور جبلتوں کا تعلق ہے، تجربے کا مفروضہ ناکافی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف اس جگہ ناکافی معلوم ہوتا ہے، جہاں مشاہدات ہماری دسترس سے باہر ہوتی ہے۔ نہیں بلکہ یہاں بھی جتنے واقعات ہم کو مل سکتے ہیں، وہ اس نتیجے کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ خود بخود پیدا ہو جانے والے نفسی روابط ان تجربات کے محفوظ رہ جانے کی بنا پر ہوتے ہیں جو اپنی تہا نشت سے ہوتے چلے آتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ امر تو مسلمہ ہے کہ کل نفسیاتی علاقے (سوائے ان کے جو قطعاً ناقابل تجربہ ہیں) کا تعین تجربات سے ہوتا ہے۔ اگر اور چیزیں مساوی ہوں تو ان کی مختلف قوتوں کا تعین تجربات کی کثرت سے ہوتا ہے۔ یہ ایک ناگزیر نتیجہ ہے کہ لاتعداد تجربات سے ایسا نفسی رشتہ پیدا ہوتا ہے جو ٹوٹ نہیں سکتا۔ اگرچہ لاتعداد تجربات ایک فرد کو نہیں ہوتے، مگر افراد کے ایک ایسے سلسلے کو ہو سکتے ہیں جن سے ایک نسل بنتی ہے۔ اگر وہ رجحانات جو اس طرح سے نظام عصبی میں پیدا ہوتے ہیں متواتر ہوتے ہوں، تو یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ کل نفسیاتی علاقے ضروری اور عارضی ہر طرح اپنے منطبقہ خارجی علاقے کے تجربات سے ہوتے ہیں۔ اور اس طرح سے نفسی اور خارجی علاقے میں ہمخوانی پیدا ہوتی ہے۔

اس طرح سے تجربے کا مفروضہ ایک عمدہ حل ہے۔ جبلت کی پیدائش اور اس میں سے حافطے اور عقل کا نشوونما اور معقول افعال و نتائج کا جعلی بن جانا ان سب کی ایک اصول سے توجیہ ہو سکتی ہے جو یہ ہے کہ نفسی حالتوں کے مابین جو ارتباط ہو سکتا ہے، وہ اس تعداد کی کثرت کے تناسب ہوتا ہے جس سے کہ

منعلقہ خارجی منظم کی اضافت کا تجربے میں اعادہ ہوتا ہے۔
 اس عام قانون پر کہ اگر اور چیزیں مساوی ہوں تو نفسیاتی حالتوں کا
 ربط اس کثرت سے متناسب ہوتا ہے جس کثرت سے کہ یہ تجربے میں واقع
 ہوتی ہیں اگر اس قانون کا اضافہ کر دیا جاتا ہے کہ عادی نفسی تسلسل ایک طرح کا
 وراثتی رجحان بھی پیدا کرتے ہیں جو متواتر حالات و شرائط کے تحت پشتہا پشتہ
 کے بعد مجموعی ہو جاتے ہیں تو اس سے انشکال فکر کی بھی توجیہ ہو جاتی ہے۔ یہ
 تو ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ مرکب اضطرابی افعال جن کو مجلسیں کہتے ہیں ان کا قیام
 اس اصول پر سمجھ میں آسکتا ہے کہ داخلی اضافات دائمی اعادے منظم ہو کہ خارجی
 علائق کے مطابق ہو جاتے ہیں۔ اب ہم کو یہ بتانا ہے کہ ان مربوط ناقابل افتراق
 جبل ذہنی اضافات کی بھی جن سے کہ ہمارے تصورات مکان و زمان بنے ہیں
 اسی اصول سے توجیہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر ان خارجی اضافات کے مطابق بھی
 جن کا ایک عضو لیے کی زندگی میں بھی اکثر تجربہ ہوتا ہے ایسی داخلی اضافات
 قائم ہوں جو تقریباً خود ہی بن جائیں۔ اگر نفسی تغیرات کا ایسا مجموعہ جیسا کہ وحشی کی
 پرندے کے تیرمارتے وقت رہبری کرتا ہے متواتر اعادے سے اس قدر منظم ہو جائے
 کہ عمل درستگی کا خیال کے بغیر عمل میں آجائے۔ اور اگر اس قسم کی مشق اس حد تک
 متواتر ہو کہ خاص قسم کی تسلیں خاص قسم کی صلاحیتیں رکھتی ہوں تو اگر بعض ایسی خاص
 خارجی اضافات ہوں جن کا تجربہ کل عضویوں ان بیداری کی حالت میں پہلے ہونا رہتا
 ہو۔ ایسی اضافات جو مطلقاً مستقل اور مطلقاً عام ہوں۔ تو ان کے مطابق ایسی داخلی
 اضافات قائم ہو جائیں گی جو اسی طرح سے مطلقاً مستقل اور مطلقاً عام ہوں گی۔ اسی قسم
 کی اضافات زمان و مکان میں ہوتی ہیں جو ذہنی اضافات ان خارجی اضافات کے
 مطابق ہوتی ہیں ان کی ترتیب مجموعی رہی ہے اور نہ صرف ایک تسلسل میں بلکہ پشتہا پشتہ
 تک۔ اس لئے اس قسم کی اضافات اوروں کی نسبت زیادہ مستحکم بن گئی ہیں۔ چونکہ
 موجودات خارجی کے مابین ان اضافات کا شخص کہ ہر ادراک اور عمل میں تجربہ ہوتا
 ہے اس لئے اس بنا پر بھی ان کے مطابق داخلی اضافات کا ہونا ضروری ہے جو
 مقابلہ اور سب سے زیادہ ناقابل افتراق ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ غیر ایقونی کل دیگر

اضافات کی بنیاد ہوتے ہیں اس لئے ایقویں ان کے مطابق ایسے تعلقات ہونے چاہئیں جو اس کے کل دیگر اضافات کی بنیاد ہوں۔ چونکہ یہ فکر کے مستقل اور ثابت ہی کثیر الوتوح عناصر ہیں اس لئے ان کا فکر کے خود عناصر ہو جانا ضروری ہے (ایسے عناصر فکر جن سے پیچھا چھڑانا مشکل ہے) یعنی اشکال و مبدلن۔

میرے نزدیک مفروضہ تجربہ اور مارائیہ کے مفروضہ کے مابین موافقت پیدا کرانے کی بھی صورت ممکن ہے۔ ان دونوں میں بجائے خود تو کوئی ایک بھی شافی نہیں ہے۔ کانت کے نظریے کو شدید ترین مشکلات سے سابقہ پڑتا ہے۔ اور مخالف مفروضے کو اگر تنہا لیا جائے تو اس میں ایسی ہی شدید مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ یہ غیر محدود دعویٰ کرنا کہ تجربے سے پہلے ذہن بالکل کور ہونا ہے ان سوالوں کے نظر انداز کرنے کے مساوی ہے کہ تجربے کو مستحکم کرنے کی قابلیت کہاں سے آئی۔ اور مختلف نسل کے عضویوں اور ایک ہی نسل کے مختلف افراد میں جو اس قوت کے باب میں مدارج کا اختلاف ہوتا ہے وہ کس وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر پیدائش کے وقت ارتسامات کے انفعالی طور پر لینے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا تو گھوڑا بھی اسی قدر تعلیم پذیر نہیں ہے جس قدر کہ انسان ہے۔ اور ایک ہی گھری پرورش پائے ہوئے کتے اور بلی کی ذہانت کماؤ کیفایا یکساں نہیں ہوتی۔ اگر اس کو اس کی موجودہ مروجہ صورت میں سمجھا جائے تو مفروضہ تجربہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایک خاص نظم و ترتیب رکھنے والا نظام عصبی کوئی اہمیت نہیں رکھتا یعنی یہ ایسی شے ہونا ہے جس کا توجیہ میں لحاظ رکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن یہ ایک اہم واقعہ ہے۔ ایسا واقعہ جس کی طرف لائنز اور دیگر فلاسفہ کی تنقیدیں ایک معنی کر کے اشارہ کرتی ہیں۔ آیا واقعہ جس کے بغیر تجربات کے اختلاف کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔ عام طور پر کل عالم حیوان میں انفعال نظام عصبی کے تابع ہوتے ہیں۔ عضویاتی یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہر اضطرابی حرکت سے بعض اعصاب و عقود کا عمل مترشح ہوتا ہے۔ اور یہ کہ پیچیدہ جبلتوں کے نشوونما میں مراکز عصبی اور انشعاقی روابط کی اندر ہی پیچیدگی واقع ہونا ضروری ہے۔ یعنی ایک ہی جان مختلف مدارج میں مثلاً سردے اور شریفے میں اپنے نظام عصبی کے تغیر کے ساتھ

اپنی جبلتیں بدلتی رہتی ہے۔ اور یہ کہ جوں جوں ہم اعلیٰ ذہانت کے جانداروں کی طرف بڑھتے ہیں نظام عصبی کی جسامت اور پیچیدگی میں بہت بڑا اضافہ واقع ہو جاتا ہے۔ اس سے بدیہی طور پر کیا نتیجہ نکلتا ہے اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ارثیانات کو مربوط کرنے اور ان کے مناسب حرکات عمل میں لانے سے بہتہ بعض خاص اعضاء کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے جو ایک خاص ترتیب سے مرتب ہوتے ہیں۔ دماغ انسانی کے کیا معنی ہیں؟ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے اجزاء کے مابین بہت سے منفرہ اضافات اسی قدر نفسی تغیرات کے مقررہ اضافات کے بجائے ہوتے ہیں۔ دماغی اجزاء کے ریشوں کے مابین مستقل روابط میں سے ہر ربط ایسے منظر کے کسی مستقل ربط کے مطابق ہوتا ہے جو اس کے تجربات میں سے ہوتا ہے۔ مثلاً جس طرح وہ باضابطہ تعلق جو تھنوں کے حسی اعصاب اور عضلات تنفس کے حرکی اعصاب کے مابین ہوتا ہے جو یہی نہیں کہ نوزائیدہ بچے کے لئے چھینک کو ممکن بنا دیتا ہے بلکہ اس سے وہ چھینکیں کبھی مترشح ہوتی ہیں جو آئندہ ہوں گی اسی طرح سے وہ تمام باضابطہ تعلقات جو چھوٹے بچے کے اعصاب کے مابین ہوتے ہیں وہ یہی نہیں کہ ارثیانات کے ایک خاص مجموعے کو ممکن بنا دیتے ہیں بلکہ ان سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ اس قسم کے مجموعے آئندہ بھی مرتب ہوں گے یعنی ان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے مطابق خارجی عالم میں بھی مجموعے ہیں۔ ان سے ان مجموعوں کے وقوف کی طیارہ بھی ظاہر ہوتی ہے ان سے ان قومی کا پتہ چلتا ہے جن کے ذریعے سے ان کا فہم ہوتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس سے جو مرکب نفسی تغیرات پیدا ہوتے ہیں وہ اس طرح سے از خود اور بلا تاملی نہیں ہو جاتے جس طرح سے کہ وہ اضطرابی فعل واقع ہوتا ہے جو مثال میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ان کے مستحکم کرنے کے لئے بعض انفرادی تجربات کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن جہاں یہ ایک فذک اس واقعہ پر مبنی ہے کہ یہ مجموعے نہایت ہی پیچیدہ اور ان کے وقوع کی صورتیں نہایت ہی متغیر اور گونا گوں ہوتی ہیں جس کی وجہ سے یہ ایسے نفسی اضافات کے بنے ہوتے ہیں جن میں کمتر انتہا ہوتا ہے اور اسی سے ان کے مکمل کرنے کے لئے مزید اعداؤں کی ضرورت ہوتی ہے مگر یہ بڑی حد تک

اس واقعے کی بنا پر ہوتا ہے کہ پیدائش کے وقت دماغ کی تنظیم ناقص ہوتی ہے اور اس کی فطری ترقی میں یا تیس سال تک ختم نہیں ہوتی۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ علم کلیۃً فرد کے تجربات سے پیدا ہوتا ہے اور اس ذہنی نشو و نما کو نظم انداز کر دیتے ہیں جو نظام عصبی کے فطری نشو و نما کے ساتھ ہوتا ہے، وہ ایسی ہی غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں جیسے کہ وہ لوگ جو جسم کے نشو و نما اور ساخت کو کلیۃً ورزش سے منسوب کرتے ہیں اور اس خلقی رجحان کو فراموش کر دیتے ہیں جو ہر بچے میں بالغ انسان کی صورت اختیار کرنے کے لئے موجود ہوتا ہے۔ اگر بچہ پوری جسامت اور کامل ساخت کا دماغ لیکر پیدا ہوتا، تو ان کا دعویٰ اس قدر غیر معقول نہ ہوتا۔ مگر اب جو کچھ صورت حال ہے اس کی بنا پر بچپن اور جوانی میں بتدریج ذہانت کے بڑھنے کا جوا ملہا رہوتا ہے، وہ دماغی تنظیم کی تکمیل سے زیادہ بہتر طور پر منسوب ہوتا ہے، بہ نسبت انفرادی تجربات کے اور یہ ایسی حقیقت ہے جس کے ثبوت میں یہ واقعہ کبھی پیش کیا جاسکتا ہے کہ کامل بلوغ کے بعد بعض اوقات کوئی استعداد بہت تیزی کے ساتھ جلوہ گر ہو جاتی ہے جس کا تعلیم کے زمانے میں پتہ تک نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں فرد کو جو تجربات ہوتے ہیں، وہ فکر کے لئے حسیاتی سامان فراہم کر دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ منظم اور نیم منظم روابط جو دماغی اعصاب کے اندر ہوتے ہیں ان سے اس وقت تک کوئی علم نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ خارجی اضافات سامنے نہ آئیں جو ان کے مطابق ہوتے ہیں۔ اور اس میں بھی شک نہیں کہ بچے کے روزمرہ کے مشاہدات و استدلالات ان بھیچیدہ عصبی روابط کی پیدائش میں مدد دیتے ہیں جو از خود دوران ارتقا میں ہوتے ہیں اور یہ بالکل اسی طرح سے ہوتا ہے جس طرح سے روزانہ کی چل کو اس کے ہاتھ پاؤں کے نشو و نما میں معین ہوتی ہے۔

پس اس معنی میں کہ نظام عصبی میں ماحول کی اضافات کے مطابق بعض پہلے سے قائم شدہ اضافات ہوتے ہیں۔ اشکال و جدان کے نظریے میں ایک صداقت ہے مگر ایسی صداقت نہیں جیسی کہ اس کے حامی فرض کرتے ہیں بلکہ ایک مماثل صداقت ہے۔ مطلق خارجی اضافات کے مطابق نظام عصبی کی ساخت میں مطلق داخلی اضافات ہوتی ہیں یعنی ایسی اضافات جو پیدائش کے وقت متعین

عصبی روابط کی صورت میں بالقوہ موجود ہوتی ہیں۔ یہ انفرادی تجربات سے مقدم اور ان سے علیحدہ ہوتی ہیں۔ اور یہ پہلے وقوفوں کے ساتھ خود بخود ظاہر ہو جاتی ہیں۔ اور صرف یہی اساسی اضافات نہیں ہیں جو پہلے سے متعین ہوں۔ بلکہ ان کے علاوہ کم و بیش مستقل قسم کی اضافات کا ایک حجم غفیر ہے جن کی خلقی طور پر کم و بیش کامل عصبی روابط سے نایندگی ہوتی ہے۔ لیکن یہ داخلی اضافات جو پہلے سے متعین ہوتی ہیں، اگرچہ فرد کے تجربات سے علیحدہ ہوتی ہیں مگر عام طور پر تجربے سے علیحدہ نہیں ہوتیں۔ ان کا تعین پہلے عضویوں کے تجربات سے ہو چکتا ہے۔ عام استدلال سے یہاں جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ انسانی دماغ لا تعداد تجربات کا ایک باضابطہ رجسٹر ہے جو زندگی کے ارتقا کے دوران بلکہ ان عضویوں کے ارتقا کے دوران میں ہوتے ہیں جن سے ہو کر انسانی عضو یہ اپنی موجودہ حالت تک پہنچا ہے۔ ان کے تجربات جو سب سے زیادہ یکساں اور کثیر الوقوع تھے، ان کے اثرات بند رنج اصل مع سود و منوارث ہوئے ہیں۔ اور آہستہ آہستہ اس ذہانت کے مساوی ہو گئے ہیں جو انسان کے بچے کے دماغ میں مضمر ہوتی ہے۔ اور جس کو بچہ بعد میں کام میں لانا اور شاید قوی کرتا یا اور چھپیدہ کر دیتا ہے، اور جسے دقیق اضافوں کے ساتھ یہ آئندہ نسلوں کو میراث میں دیتا ہے۔ چنانچہ ایک یوروپین کو ایک بیچو کے باشندے کی نسبت ۱۲۰ بچہ مکس سے لیکر ۳۰ بچہ مکس تک زیادہ دماغ میراث میں ملتا ہے۔ اسی وجہ سے اس قسم کی استعدادیں جیسے کہ موسیقی ہے، جو بعض ادنیٰ انسانی نسلوں میں مشکل ہی سے موجود ہوتی ہیں، اعلیٰ نسلوں میں خلقی ہو جاتی ہے۔ اسی بنا پر ایسا ہوتا ہے کہ ایسے وحشیوں میں سے جو اپنی انگلیوں کو بھی شمار نہ کر سکتے تھے اور ایسی زبان بولتے تھے جو صرف اسماء و افعال پر مشتمل تھی، نیوٹن اور شکسپیر پیدا ہو گئے ہیں۔

یہ بیان بہت ہی دلچسپ ہے۔ اور اس میں بھی شک نہیں کہ اس میں بہت کچھ صداقت بھی ہے۔ بد قسمتی سے اس میں تفصیلات کا ذکر نہیں ہے، اور جب تفصیلات پر غائر نظر ڈالی جائے گی، اور یہ سمجھ بہت جلد کریں گے تو ان میں سے اکثر کی اس سادگی کے ساتھ توجیہ نہ ہو سکے گی۔ اور اس وقت یہ امر

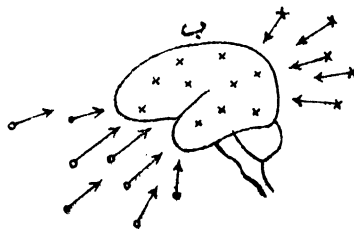
ہماری مرضی پر منحصر رہ جائے گا کہ خواہ ہم اپنے بعض احکام کے متعلق تسلیم کر لیں کہ یہ تجربے پر مبنی نہیں ہیں، یا لفظ تجربہ کے معنی میں اس طرح سے وسعت دیں کہ یہ حالات سبھی اس کے اثرات میں داخل ہو جائیں۔

دماغی ساخت کی اصل صورتیں ہیں

اگر ہم اول الذکر صورت کو اختیار کریں تو ہم ایک مختلف فنیہ و دشواری سے دوچار ہوتے ہیں۔ تجزیاتی فلسفہ زمانہ نامعلوم سے مذہبی اشکال فکر کا حریف رہا ہے۔ لفظ تجربہ اپنے گرد مافوق الفطرت کی مخالفت کا ایک بالا رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی ایسے عمل سے عدم تشفی کا اظہار کرتا ہے، جس کا اس کے لئے دعویٰ کیا گیا ہو، تو بہت ممکن ہے کہ اس سے ایسا سکون کہ گویا اس کو سوال و جواب کا شوق ہے، یا کسی نہ کسی طرح سے وہ تاریکیت سے شغف رکھتا ہے۔ صرف اسی بنیاد پر مجھے یقین واثق ہے کہ جو کچھ میں اب کہنے والا ہوں اس کی بنا پر یہ اس کتاب کے پڑھنے والوں میں بے اکثر کے لئے بالکل ناقابل فہم ہو جائے گا وہ کہیں گے کہ یہ شخص تجربے سے انکار کرتا ہے۔ سانس سے انکار کرتا ہے اور یقین رکھتا ہے کہ ذہن کسی مجھ سے پیدا ہو جاتا ہے اور خلقی تصورات کا باقاعدہ حامی ہے۔ بس! بس ہم اس دقیقہ نوسی خرافات کو نہیں سننا چاہتے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے قارئین کا نہ ہونا جو کل باتوں کو تسلیم کرتے جائیں قابل افسوس ضرور ہے مگر میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ لفظ تجربہ کے متعلق معنی میں ان کی معیت سے زیادہ اہم ہے۔ تجربے کے معنی ہر ایسی فطری علت کے نہیں ہیں جو مافوق الفطرت علت کے مخالف ہو۔ اس کے معنی ایک خاص قسم کے فطری عامل کے ہیں جن کے ساتھ ساتھ اور نسبتاً پیچیدہ فطری عوامل ہی ہو سکتے ہیں۔ مافوق الفطرت کی مخالفت کے حکمی بصورت کے ساتھ ہم کو مستحق تو ہونا چاہیے، مگر ہم کو اس کے لفظی بتوں اور ہتھوں سے اپنے کو آزاد کرنا چاہیے۔

فطرت کے پاس ایک نتیجہ کے پیدا کرنے کے لئے بہت سے طریقے ہوتے ہیں۔

مکن ہے کہ وہ کسی خاص موقع پر کسی انسانی فلفظ کے مکررات کو ایک جہت میں گروہش ریجرا انسان کو پیدائشی نقشہ نویس یا پیدائشی گویا بنا دے یا ممکن ہے کہ وہ معمولی ذہانت کے بچے کو عالم وجود میں لائے اور وہ بچہ اسکول کی سخت محنت کے بعد کامیاب ہونا جائے۔ وہ ہمارے کانوں میں گھنٹی کی آواز سے گونج پیدا کر سکتی ہے اور کونین کی ایک خوراک کے کھانے سے بھی زرد رنگ کی حس ہی آنکھوں کے سامنے بڑکپ کے پیولوں کے ایک کھیت کو بھی لاسکتی ہے اور سینٹونین کے مسفوف کو ہماری غذا کے ساتھ ملا کر بھی زرد رنگ کی حس پیدا کر سکتی ہے۔ بعض واقعی خطرناک ماحول میں لاکر بھی ہم کو خوف زدہ کر سکتی ہے اور کسی ایسی ضرب سے بھی جس سے ہمارے دماغ میں مرضی تغیر پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمارے لیے عمل کی ان دو صورتوں کے متعین کرنے کے لئے دوناموں کی ضرورت ہے۔ ایک صورت میں تو فطری عوامل اور اکات پیدا کرتے ہیں جو خود فاعلوں سے واقف ہوتے ہیں۔ وہ سری صورت میں وہ ایسے ادراکات پیدا کرتے ہیں جو کسی اور شے سے واقف ہوتے ہیں۔ پہلی صورت میں تجربے سے جو کچھ ذہن سیکھتا ہے، وہ خود تجربے کی ترتیب ہوتی ہے جو (بالفاظ اسپینیر) داخلی تعلق ہے اور اس خارجی تعلق کے مطابق ہوتا ہے جو آخر الذکر کو یاد کر کے اور جان کر اس کو پیدا کرتا ہے۔ لیکن دوسری اقسام کے فطری عامل کی صورت میں جو کچھ ذہن سیکھتا یا جاتا ہے اس کو خود عامل سے کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ اس سے مختلف کسی خارجی علاقے سے تعلق ہوتا ہے۔ ایک شکل سے ان دوسری صورتوں کا اظہار ہو جائے گا۔ ب۔



شکل نمبر ۹۴

ہمزلہ ہمارے انسانی دماغ کے ہے جو دنیا کے وسط میں ہے۔ کل چھوٹے حلقے بن کے آگے تیر ہیں فطری اشیا میں (شاہ غروب آفتاب وغیرہ) جو اس کو حواس کے ذریعے سے متاثر کرتی ہیں اور صحیح معنی میں اس کے لئے تجربے کا باعث ہوتی ہیں یہ اس کو عادت و اسلاف سے سکھاتی ہیں کہ ان کے طریقوں کی ترمیم کیا ہے۔ دماغ کے اندر جو ضربی علامتیں ہیں اور جنہی اس سے باہر ہیں یہ دوسری فطری اشیا و اعمال ہیں (مثلاً دھیمی میں خون میں وغیرہ) جو اسی طرح سے دماغ کو متاثر کرتی ہیں مگر اپنا کوئی وقوف پیدا نہیں کرتیں۔ دوران سر اور کانوں کی سے کونین کے حواس ظاہر نہیں ہوتے۔ موسیقی کے دھب سے جنینیات کا کوئی علم حاصل نہیں ہوتا۔ مرضی خوف (شاید تنہائی کے خوف) سے کوئی دماغی مہنات کا علم حاصل نہیں ہوتا۔ گرجس طرح سے دھندلے غروب اور بارانی سحج میں ذہن میں تعلق پیدا ہو جاتا ہے وہ خارجی عالم اس قسم کے غروب اور بارش میں تعلق و تسلسل کو سکھاتا ہے۔

حیوانیاتی ارتقا میں دو صورتیں ہیں جن سے کہ ایک نسل حیوانی اپنے ماحول کی بہتر مقابل بن سکتی ہے۔

اول نام نہاد طریق تطابق ہے جس میں کہ خود ماحول اپنے اندر رہنے والے کو بعض تسکلات کے دیکھنے کی مشق و عادت پیدا کر کے سخت مزاج بنا دیتا ہے۔ اور اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ یہ عادت موروثی ہو جاتی ہیں۔

دوسرا بقول سٹراڈارون اتفاقی تغیر کا طریقہ ہے جس کے لحاظ سے بعض بچے ایسی خصوصیات لیکر پیدا ہوتے ہیں جو ان کے اور ان کی نسل کے بقائیں مفید ہوتی ہیں۔ اس امر کے متعلق کسی کو شبہ نہیں ہے کہ اس قسم کے تغیرات موروثی ہو جاتے ہیں۔

مسٹر اسپنسر پہلی صورت کو توازن راست اور دوسری کو توازن غیر راست کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں توازن فطری اور طبعی اعمال ہونے چاہئیں مگر ان کا تعلق مختلف طبعی حلقوں سے ہے۔ راست اثرات ظاہر ہیں اور ان تک دست کرس ہو سکتی ہے۔ برخلاف اس کے بچوں کے اندر

تغیرات کے اسباب کمراتی اور مخفی ہیں۔ راست اثرات وسیع ترین معنی میں حیوان کے تجربات ہیں۔ جہاں وہ شے جو ان سے متاثر ہوتی ہے، ذہنی تصویر ہوتا ہے، یہ شعوری تجربات ہوتے ہیں اور یہ اپنے اثرات و نتائج کے معروضیات و علل دونوں بن جاتے ہیں۔ یعنی اثر خود تجربے کے ایک ایسے رجحان پر مشتمل ہوتا ہے کہ یہ یاد رہے یا اس کے اندر اس امر کا رجحان ہوتا ہے کہ اس کے عناصر آئندہ منسلک میں بھی اس طرح سے مربوط ہو جائیں جس طرح سے وہ تجربے میں مربوط تھے۔ منسلک کے اندر یہ تجربات محض چھوٹے مطلقوں سے ظاہر کئے گئے ہیں۔ برخلاف اس کے علامات ضرب x ذہنی تغیر کے غیر راست اسباب کے بھائے ہے ایسے اسباب جن کا ہم کو فوری طور پر شعور نہیں ہوتا، اور جو ان نتائج کے جو کہ پیدا ہوتے ہیں، راست معروض نہیں ہوتے۔ ان میں سے بعض پیدائش سے پہلے کے کمراتی عوامل ہوتے ہیں۔ بعض ذیلی اور بعدی مجموعے ہوتے ہیں، بلکہ کہا جاسکتا ہے کہ غیر ارادی مجموعے نسبتاً راست اثرات کے جو غیر مستقل و دقیق دائمی ریشے پر عمل کرتے ہیں۔ اسی قسم کا نتیجہ بلاشبہ موسیقی کا رجحان ہے جو آج کل بعض افراد میں ہوتا ہے۔ اس کا کوئی حیوانیاتی افادہ نہیں ہوتا یہ فطری ماحول میں کسی شے کے مطابق نہیں ہوتا۔ یہ محض اتفاق ہے کہ ایک شخص کے ایک خاص قسم کا عضو سماعت ہو اور یہ اتفاق ایسے غیر مستقل اور غیر اہم حالات کے تابع ہے کہ کلکل ہے کہ ایک بھائی کے یہ عضو ہو۔ اور دوسرے کے نہ ہو یہی حال اس دوران سر کے رجحان کا ہے جو سمندر کے اثر سے ہوتا ہے۔ جو اپنے معروض کے طویل تجربے سے پیدا ہونا تو کجا (اگر لو فانی سمندر کو اس کا معروض کہہ سکتے ہیں) بلکہ اس سے فنا ہو جاتا ہے۔ ہماری نسبتاً بلند پایہ جمالیاتی اخلاقی اور علمی زندگی اس قسم کے ذیلی اور ماضی تاثرات سے بنی ہے جو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذہن میں پشت کے زینے سے داخل ہوتے ہیں، بلکہ یوں کہو کہ داخل ہی نہیں ہوتے بلکہ مخفی طور پر گھر کے اندر پیدا ہو جاتے ہیں۔ ان دو طریقوں میں امتیاز کئے بغیر جن سے ذہن پر حملہ ہوتا ہے کوئی شخص کامیابی کے ساتھ نفسی پیدائش پر بحث نہیں کر سکتا۔ تجربہ خاص کا طریقہ سانسے کا دروازہ ہے۔ یہ حواس خمسہ کا دروازہ ہے۔ جو مال اس طرح سے دماغ کو متاثر کرتے ہیں وہ

بذات خود معروض ذہن بن جاتے ہیں۔ دوسرے عال اس طرح سے معروض ذہن نہیں بنتے۔ ایسے دو آدمیوں کے متعلق جن میں مصوری کی مسابادی قابلیت ہو اور ان میں سے ایک مصوری کا فطری عطیہ رکھتا ہے اور اس کو کسی نے سکھایا نہ ہو اور دوسرے نے محنت و جاں کاہشی سے مصوری کو حاصل کیا ہو، یہ کہنا کہ دونوں کا کمال یکساں طور پر تجزیہ کاہش منہ ہے، محض لغو ہوگا۔ ان کے کمال اسباب فطری تغلیط کے دور میں باطل مختلف ہیں۔

اگر متعلم مجھے اجازت دیں تو میں لفظا تجر بہ کو ان اعمال کی مذمت محدود رکھوں جو ذہن کو سامنے کے عادات و اسلاف والے دروازے سے متاثر کرتے ہیں۔ پشت کے دروازے کے اثرات کیا ہو سکتے ہیں، یہ بات جیسے جیسے ہم آگے بڑھیں گے واضح ہوتی جائے گی۔ اس لئے میں حقیقی ذہنی ساخت کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

اساسی ذہنی قاتی غوریوں کی پیدائش

- (۱) اساسی قسم کی حس اور احساسات تغلیط ملتے ہیں۔
- (۲) جذبات خواہشیں اجلیبتیں تصورات قدر جہا لیا تیا تصورات۔
- (۳) تصورات زمان مکان و اعداد۔
- (۴) تصورات فرق و مشابہت اور ان کے مدارج۔
- (۵) علی متابعت حادثات کے مابین غایت و سائل کے مابین موضوع و صفت کے مابین۔
- (۶) مذکور بالا تصورات میں سے کسی ایک کے متعلق دعویٰ کرنے، انکار کرنے شک کرنے فرض کرنے کے احکام۔
- (۷) اس امر کے احکام کہ اول الذکر احکام منطقی طور پر ایک دوسرے کو مستلزم ہیں، یا ایک دوسرے کے نقیض ہیں یا ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں۔

اب شروع ہی سے ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ ان تمام اقسام کی اصل فطری یا لمبعی بنے بشرطیکہ ہم کو اس کا تیا لگ جائے۔ یہ مفروضہ بشرطیکہ ہم کی حکمی تحقیق کے شروع میں قائم کرنا ضروری ہے ورنہ آگے بڑھنے کے لئے کوئی تخریصیں نہیں ہوتی۔ لیکن ان کی اصل کے متعلق ہم پہلی توجیہ جو قائم کریں بہت ممکن ہے کہ وہ پھندا ہو۔ یہ تمام ذہنی تاثرات اسشیاء کے جاننے کے طریقے ہیں۔ آج کل اکثر نفسیاتوں کا یہ خیال ہے کہ پہلے اشیاء نے کسی فطری طریقے سے اپنے درمیان ایک دماغ پیدا کیا اور پھر ان مختلف و توفی تاثرات کو اس پر مرسم کیا۔ مگر سوال یہ ہے کہ ایسا کس طرح سے کیا؟ معمولی ارتقائی جو اس سوال کا جواب دیتے ہیں وہ نہایت سادہ لوحانہ ہے۔ اس کے متعلق اکثر فلاسفہ کا تصور یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اب ہمارے لئے ایک پیچیدہ شے سے واقف ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ یہ ہمارے سامنے کئی بار سادہ طور پر سامنے آئے، لہذا یہ فرض کر لینا بالکل جائز ہے کہ مختلف اشیاء اور انہماقات جن کا با نا ضروری ہوا ان کی محض موجودگی سے آخر کار ان کا توقف پیدا ہو جانا ضروری ہے اور یہ کہ اسی طرح سے ساخت کا ابتداء سے لیکر آخر تک ارتقا ہوا ہے۔ یہ بات تو ہمیں کوئی معمولی اسپنیری بنا دے گا کہ جس طرح سے نیلے بحرے نے ہمارے ذہن میں نیلے رنگ کو پیدا کیا ہے اور سختہ اسشیاء نے سختی کے احساس کو اسی طرح سے دنیا میں بڑی اور چھوٹی چیزوں کے وجود سے احساس جماعت کا تصور پیدا ہوا ہے۔ متحرک اشیاء نے اس کو حرکت سے واقف کیا ہے اور خارجی تسلسلات نے اس کو زمانے کی تعلیم دی ہے۔ اسی طرح سے اسی دنیا میں جہاں اشیا مختلف ارتسام پیدا کرتی ہیں، ذہن کو حالیہ فرق الکتاب کرنا پڑا ہے۔ اور دنیا کے مشابہ حصوں کے اس پر ارتسام پڑنے سے اس میں ادراک مشابہت پیدا ہوتا ہے۔ خارجی تسلسلات جو بعض اوقات تو صحیح رہے اور بعض اوقات نہ رہے فطرۃً اس میں مشکوک اور غیر یقینی اشکال کی توقع پیدا کرتے ہیں اور آخر کار مشر و طاسم کے احکام کا باعث ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے شرطی صورت اگر ہو تو وہ ضرور ہوگا ایسے تسلسلات سے پیدا ہونا یقینی ہے جن کے اندر خارجی دنیا میں کبھی تغیر واقع نہ ہو جو اس نظریے کے مطابق اگر خارجی عالم کے عناصر و اشکال اچانک بدل جائیں تو ہمارے پاس

ایسی استعدادیں نہ ہوں گی جن سے ہم کو نئے نظام کا وقوف ہو سکے۔ زیادہ سے زیادہ ہم کو ایک قسم کی مایوسی اور پریشانی کا احساس ہونا چاہئے لیکن تھوڑا تھوڑا کر کے نئی صورت حال کی موجودگی ہم کو اس طرح سے متاثر کرے گی جس طرح سے قدیم صورت نے کیا تھا۔ اور ایک عرصے کے بعد نفسی قاتی غوریوں کا ایک نیا مجموعہ پیدا ہو جائے گا جو متغیرہ دنیا کے وقوف کے لیے موزوں ہوگا۔

خارجی عالم کے متعلق یہ تصور کہ یہ رفتہ رفتہ اپنا ایک ذہنی مثنیٰ لپیٹ کر لیتا ہے اپنے مبہم بن کے ساتھ اس قدر آسان و فطری معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء تو یہی بتا نہیں چلتا کہ اس پر تنقید کا کس طرح سے آغاز کیا جائے تاہم ایک بات ظاہر ہے۔ اور وہ یہ کہ جس طرح سے ہم اب یہ عجیبہ و معروضات سے واقف ہوتے ہیں اس کے لیے ہرگز یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ کسی طرح سے بھی اس طریق کے مشابہ ہو جس طریق پر کہ ہمارے شعور کے عناصر اصلی کا نشوونما ہوا ہے۔ یہ سچ ہے کہ میرے ذہن پر اپنی مثال کو ہمیشہ کے لئے نقش کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک نئی ہی قسم کا حیوان میرے سامنے آئے۔ مگر اس کی وجہ یہ ہے کہ میرے پاس فرداً فرداً اس کے تمام اوصاف کے جاننے کے لئے قاتی غور سے پہلے سے موجود ہیں اور میرے پاس حافظہ بھی ہے جس سے ان کی ترتیب اجتماع کا اعادہ کر سکتا ہوں۔ میں نے اب کل ممکنہ اشیا کے لئے قاتی غور سے یہم پہنچائے ہیں۔ صرف معروضات کو یہ ضرورت ہے کہ یہ ان کو بیدار کریں۔ لیکن خود قاتی غوریوں کی توجیہ کرنا بالکل مختلف امر ہے۔ میرے خیال میں تو ہم کو یہ امر تسلیم کرنا چاہئے کہ مختلف عنصری و اساسی احساسات کی اصل ایک مخفی تیار بیج ہے اگرچہ خارجی عالم کے لئے اپنا عمل شروع کرنے کے واسطے کسی قسم کا عصبی ریشہ پہلے سے موجود ہو۔ اشیا کا محض موجود ہونا اب بھی اصولاً ان کے علم کے لئے کافی نہیں ہے۔ ہمارے مجرور اور عام انکشافات ہمارے ذہن میں اتفاقاً آجاتے ہیں۔ اور اتفاقاً ہی ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی حقیقت کے مطابق ہیں۔ جس شخص نے ان کو غوری طور پر پیدا کیا ہے وہ سابقہ خیالات تھے جس کے ساتھ او جس کے دماغی اعمال کے ساتھ اس حقیقت کو کوئی تعلق نہ تھا۔

اصلی عناصر شعور جس زمان مکان مشابہت فرق اور دیگر اضافات کی بھی

یہی صورت کیوں نہ ہوگی۔ وہ لپٹ کے دروازے کے طریقے سے عالم وجود میں کیوں نہ آئے ہوں گے اور ان کا باعث ایسے لمبے اعمال نہ ہوئے ہوں گے جو صوریاتی عارضے کے حلقے میں زیادہ واقع ہیں اور اشیا کی حسی موجودگی کے حلقے میں اس قدر واقع نہیں ہیں مختصر یہ کہ وہ محض عوارض و ماعی اور فطری تغیرات کیوں نہ ہوں جن کو خوش قسمتی نے (ان میں سے جو باقی رہ گئے) اشیا کے وقوف کے لئے (یعنی ان کے ساتھ ہمارے فعلی معاملات میں) موزوں بنا دیا بلا اس کے کہ یہ ان سے فوری طور پر مانو نہ ہوں۔ میرے خیال میں جیسے جیسے ہم آگے بڑھیں گے یہ خیال زیادہ قابل قبول ہوتا جائے گا۔

یہ تمام عناصر خارجی اشیا کے ذہنی مشن ہیں۔ یہ خارجی اشیا نہیں ہیں۔ ان کے ثانوی اوصاف کو کوئی تعلیم یافتہ آدمی اشیا کے مشابہ بھی خیال نہیں کرتا۔ ان کی نوعیت رد عمل کرنے والے دماغ پر بہ نسبت اس بھیج کے جو متاثر کرتا ہے زیادہ مبنی ہوتی ہے۔ لذت و الم سعی خواہش نفرت اور اس قسم کے احساس جیسے کہ علت و جوہر کے یا انکار و شک کے ہوتے ہیں ان کے متعلق یہ اور بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ صحیح ہے۔ لہذا یہاں داخلی اشکال کا ایک قدرتی ذخیرہ موجود ہے جن کی اصل ایک راز ہفتہ ہے اور یہ بہر حال کسی معنی میں بھی خارج سے مرسم نہیں ہوئے ہیں۔

لیکن ان کے زمان و مکان کے علاقے خارج سے مرسم ہوئے ہیں۔ کیونکہ ارتقائی نفسیاتی کو دو چیزوں کے خیال کو تو ان چیزوں کے مشابہ ماننا چاہئے اور یہ زمان و مکان میں جن میں اشیا ہوتی ہیں۔ اشیا کے مابین زمان و مکان کے جو علاقے ہوتے ہیں وہ ضرور اپنی نقول ذہن میں چھوڑتے ہیں۔ مکان میں جو چیزیں ایک دوسرے پر رکھ دی جاتی ہیں وہ برابر اس طرح سے محسوس ہوتی ہیں کہ ایک دوسرے پر رکھی ہوئی ہیں۔ زمانے میں جو چیزیں ایک دوسرے کے بعد ہوتی ہیں وہ اپنے سلسلے کے نقش حافلے پر ضرور ڈالتی ہیں۔ اور اس طرح سے لفظ تجربے کے جائز معنی کے ذریعے سے ہماری ذہنی مادوں کی ایک بہت بڑی تعداد کی ہمارے اکثر مجرد یقینات کی حقیقی اشیا کے کل تصورات اور ان کے

طرز عمل کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ اس قسم کے حقائق جیسے کہ آگ جلاتی ہے پانی نرکتا ہے، شیشہ عکس ڈالتا ہے گرمی سے برف پگھل جاتی ہے، پھلیاں پانی میں رہتی ہیں، اور خشکی پر مر جاتی ہیں، وغیرہ مہذب ترین تعلیم کا بیشتر حصہ ہوتے ہیں اور حیوانوں اور انسانی قسم کے انسانوں کی توکل تعلیم انھیں پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہاں پر ذہن کی حالت انفعالی اور ذیلی ہوتی ہے اور خارج کی ایک نقل از خود اور بلا اس کے ارادے ذہن پر مرسم ہو جاتی ہے۔ انتہائی مذہب کی تعریف یہی ہے کہ اس مذہب کے فلاسفہ نے زمان و مکان میں ان اثرات کے قرب کے وسیع حلقے کو محسوس کیا ہے۔ اور محض اصول قرب کی بنا پر جو وہ مبالغے کے ساتھ استعمال کرتے ہیں، ہمیں ان کی ان عمدہ خدمات کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے جو انھوں نے نفسیات کے لئے انجام دی ہیں۔ ہمارے فکر کے بڑے حصے کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ محض عادات ہیں جو ہم پر خارج سے مرسم ہوتی ہیں۔ ہمارے ذہنی اضافات کے اندر جس قدر ارتباط ہوتا ہے، وہ ہمارے فکر کے اس حصے میں بہ الفاظ مسطر ایسی خارجی اضافات کے ارتباط کے مناسب ہوتا ہے۔ اسباب اور ہمارے فکر کے معروضات ایک ہوتے ہیں، اور اس حد تک ہم وہی کچھ ہوتے ہیں جو کچھ کہ ہم کو مادیاتی ارتقا یہ کلیتہً کہتے ہیں یعنی اپنے ماحول کی محض شاخیں اور مخلوق اور اس کے علاوہ کچھ نہیں۔

لیکن اب پیچیدگی بڑھتی ہے کیونکہ جو متلازمات خارجی ہیں ہمارے حافطے پر مرسم ہوتی ہیں، وہ محض زمان و مکان کے اضافات تک محدود نہیں ہیں جس میں یہ دراصل ہوتی ہیں، بلکہ ان کا مختلف طور پر احیا ہوتا ہے (جس کا مدار دماغی راستوں کی پیچیدگی اور اس کے سیج کی غیر استوار می پر ہوتا ہے) اور ان کے ثانوی مجموعے بن جاتے ہیں مثلاً حکم کی اشکال جن کو اگر بجائے خود دیکھا جائے تو وہ نہ تو ان صورتوں کے مطابق ہوتی ہیں جن میں حقیقت کا وجود ہوتا ہے اور نہ ان کے جن میں ہم کو تجربات ہوتے ہیں مگر با این ہمہ جن کی اس طریق سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ جس طریق پر کہ تجربات ایسے ذہن کو ہوتے ہیں جو حافطہ و امید رکھتا ہے جس کے اندر شک تعجب یقین و انکار کے محسوس کرنے کا امکان ہوتا ہے۔

پس ایک شے کا تصور دوسری کے متعلق ایک مقرر یا مذہب یا انکاری توقع پیدا کرے گا جس سے ایجابی شرطی امکانی استنبہامی یا انکاری احکام اور بعض چیزوں کے متعلق واقعیت اور امکان کے احکام صادر ہوں گے۔ موضوع سے صفت کا کل احکام میں غلطی و کر لینا جس سے طریق کی خلاف ورزی ہوتی ہے جس طریق پر کہ فطرت کا وجود ہے اس کی بھی اسی طرح سے توجیہ ہو سکتی ہے کہ ہمارے اور کائنات ہم کو محلولے محلولے کر کے ہوتے ہیں۔ ایک مبہم عقدہ رفتہ رفتہ جب ہم اس کی طرف توجہ کرتے ہیں زیادہ مفصل بنو جاتا ہے۔ ان جزئی ثنائی ذہنی اشکال پر اختلافیہ نے ہیوم سے لیکر اس زمانے تک کافی توجہ کی ہے۔

جس کثرت سے اوصاف ہم کو ایک ساتھ محسوس ہوتے ہیں اس کی شرح سے اختلافیہ نے امتیاز بخیرید مبہم کی بھی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر میرے خیال میں اس میں ان کو بہت کم کامیابی ہوئی ہے۔ امتیاز کے باب میں نے قانون افتراق بہ تغیر متلازمات کے ذیل میں تا بہ امکان الفعالی ترتیب تجربے سے توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر معلوم دیکھ چکا ہے کہ فعلی دیسپی اور غیر معلوم قوتوں کے لئے کس قدر حصہ باقی رہ گیا تھا شیل کے باب میں نے اسی طرح سے انتزاجی مثال کے نظریہ مبہم و تجربہ پر کافی بحث کی تھی۔ اس لئے ان امور کے متعلق مجھے یہاں نامہ فرسائی کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

علوم فطریہ کی پیدائش

حقیقت کے متعلق جو ہم حکمی طریقوں سے غور کرتے ہیں وہ نہایت مجرد ہیں۔ سائنس یا حکمت کے لئے اصل اشیاء وہ نہیں جیسی کہ ظاہر معلوم ہوتی ہیں بلکہ جواہر و کمالات ہیں جو ان سے گرد و پیش عجیب و غریب قوانین کے مطابق ادھر ادھر حرکت کرتے رہتے ہیں۔ یہ توجیہ کہ داخل اضافات خارجی اضافات سے اس کثرت کے تناسب سے پیدا ہوتے ہیں جس سے کہ خارجی اضافات دنیا میں ملتے ہیں جس طرح سے حکمی تعلقات کی صورت میں شکست ہوتی ہے اتنی بھی کہیں نہ ہوگی حکمی فکر کی ترتیب

اس طریق کے جس طریق پر کہ حقیقت کا وجود ہے یا جس طریق پر کہ یہ ہمارے سامنے آتی ہے، دونوں کے منافی ہے۔ حکمی فکر محض انتخاب و تاکید سے چلتا ہے۔ ہم ایک واقعے کے جامد جسمات کو علیحدہ علیحدہ جوہروں میں توڑتے ہیں۔ اور جس شے کا جزئی طور پر وجود ہے اس کا کلی طور پر تعقل کرتے ہیں اور اپنے اصطلاحات سے اس کے فطری قرب و جوار میں کچھ باقی نہیں چھوڑتے، بلکہ محض و مقارن چیزوں کو علیحدہ کرتے ہیں اور ان چیزوں کو ملا تے ہیں جن میں بعد المشتیقین ہوتا ہے۔ حقیقت ایک مجموعی و مکمل شے کی حیثیت سے موجود ہوتی ہے۔ جس شے کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے یا جو چیز ہمارے سامنے آتی ہے، وہ متفرق اقسامات کی ایک کچھڑی ہوتی ہے، جو ایک دوسرے میں نخل انداز ہوتے ہیں۔ جس شے کا ہم خیال کرتے ہیں وہ افتراضی معطیات و قوانین کا ایک مجموعہ و نظام ہوتا ہے۔

اس قسم کا حکمی جبر و مقابلہ اس حقیقت سے جو ہمارے سامنے ہوتی ہے، کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ مگر (جبرت یہ ہے کہ) یہ اس پرینسپل ہو سکتا ہے یعنی اس سے ایسے الفاظ ملتے ہیں جن کی مقررہ مقامات و اوقات میں حقیقی قیمتوں میں ترجمانی ہو سکتی ہے یا اس کچھڑی کے جو ہمارے حواس کو فرسوس کرتی ہے، یہ متعین حصے قرار دیے جاسکتے ہیں۔ اس طرح سے یہ ہماری توقعات کے لئے ایک عملی رہبر بن جاتی ہے اور ہمارے لئے نظری کیسی کا بھی موجب ہوتی ہے۔ مگر مجھے اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ کس طرح سے ایک شخص جس کو واقعات کا احساس ہو، ہمارے نظامات حکمت کو معمولی حد میں تجربے کا نتیجہ کہہ سکتا ہے۔ ہر عملی عقل اولاً کسی کسی شخص کے دماغ میں ایک از خود تغیر ہوتا ہے، اگر ان میں سے ایک ایسا ہوتا ہے جو مفید اور قابل عمل ثابت ہوتا ہے تو ہزار ایسے ہوتے ہیں جو اپنے نکتے پن کی وجہ سے ضائع ہو جاتے ہیں۔ ان کی پیدائش نظم و نثر کے شراروں کی پیدائش سے بہت مشابہت رکھتی ہے جن کا باعث بھی وہی ہر وقت متغیر رہنے والے دماغی راستے ہوتے ہیں۔ لیکن جہاں شعاعی اور لطائف نگاری (قدیم زمانے کی سائنس کی طرح ہے) اپنے وجود کی خود ہی باعث ہیں اور انھیں کسی مزید امتحان میں پڑنا نہیں پڑتا، مگر عملی حفاظتی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی قدر و قیمت تصدیق سے ثابت کریں۔ مگر یہ امتحان ان کی بقا کا باعث ہے

نہ کہ پیدائش کا حکمی تعلقات کو خارجی اضافات پر مبنی قرار دینا، ایسا ہی جیسا کہ آریمیس وارڈ کے لطائف کی اس طرح سے توجیہ کرنا کہ یہ موضوع و محمول کے اس نسبت سے ارتباط کا نتیجہ ہیں جس نسبت سے خارجی اضافات نے جو اس کو متاثر کیا ہے جن کے یہ مطابق ہوتے ہیں۔

سب سے زیادہ ویر پا خارجی اضافات جن کے متعلق سامعین یقین رکھتی ہے ان کا کبھی تجربہ نہیں ہوتا، بلکہ ان کو عملِ تہذیف کے ذریعے سے سخت تجربے سے نکالنا پڑتا ہے یعنی ان حالات کو نظر انداز کر کے غلطیہ کرنا ہوتا ہے جو ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ طبیعیات کیسٹیا اور میکانیک کے اساسی قوانین سب کے سب اس قسم کے ہیں۔ اصول استمرار فطرت اسی قسم کا ہے اس کی باوجود نہایت ہی مخالف طواہر کے تجربات کی تہوں میں تلاش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ہمارا اس کی صداقت کے متعلق یقین مذہبی عقیدے کے بہت زیادہ مشابہ ہے نہ کہ کسی ثبوت کے تسلیم کرنے کے تجربے کے جو لغوی معنی ہیں اس کے لحاظ سے جو ارتباط یہ ہمارے ذہن میں پیدا کرتا ہے جیسا کہ ہم نے کچھ دیر پہلے کیا تھا وہ انداز میں قوانین فطرت اور حقیقی اشیاء کی عادات میں مثلاً یہ کہ گرمی سے برف پگھلتی ہے، نمک سے گوشت خراب نہیں ہوتا، مچھلیاں پانی سے باہر مرنے لگی ہیں وغیرہ۔ اس قسم کے تجربی حقائق کے متعلق ہم نے یہ تسلیم کر لیا تھا کہ انسانی حکمت کا بہت بڑا حصہ ان پر مشتمل ہے۔ حکمی حقائق کو ان حقائق کے مطابق ہونا پڑتا ہے اور اگر یہ ایسا کرنے سے قاصر رہتے ہیں تو ان کو ناکارہ قرار دیکر روک دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ ذہن میں اس طرح انفعالی طور پر پیدا نہیں ہوتے، جس طرح سے نسبتاً سادہ حقائق پیدا ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ تجربات بھی جن سے ایک حکمی تصدیق کے ثبات کرنے کا کام لیا جاتا ہے زیادہ تر محمل کے معنوی تجربات ہوتے ہیں جو خود حقیقت کے قیاس کر لینے کے بعد کئے جاتے ہیں۔ بجائے اس کے کہ تجربات داخلی اضافات پیدا کرتے ہوں۔ یہاں داخلی اضافات تجربات کو پیدا کرتی ہیں۔

تجربہ جب اپنی سی کر لیتا ہے تو دماغ میں وہی کچھ ہوتا ہے جو ہر مادی

شے میں اس وقت ہوتا ہے جب اس کو کوئی خارجی قوت دھالتی ہے مثلاً ہر پٹنگ یا گارے میں ہوتا ہے جو میں اپنے ہاتھ سے بناتا ہوں۔ باہر کے اثرات سے فضاں مرتب ہو جاتے ہیں جس سے نئی داخلی قوتیں اپنا عمل کرنے کے لئے آزاد ہو جاتی ہیں۔ اور ہمارے تصورات کے بے قاعدہ انعکاسات اور ترتیبات جدید جو تجربے میں حاصل ہوتی ہیں اور ہمارے آزاد ذہنی عمل پر مشتمل ہوتے ہیں وہ محض انہیں نیا نومی داخلی اعمال پر مبنی ہیں جو مختلف دماغوں میں سید مختلف ہوتے ہیں اگرچہ دماغوں کو بالکل ایک ہی قسم کے خارجی علائق سے سابقہ رہا ہو۔ بلند تر فکری اعمال کا وجود ایسے اسباب کا رچن منت ہے جو ان سے کہیں زیادہ خمیر کے بال گارے کے جمنے یا کسی مخلوط میں ذرات کے تہ نشیں ہو جانے کے مشابہ ہے نہ کہ ان تدابیر کے جن کے ذریعے سے ان طبعی مجموعوں نے مرکبات کی شکل اختیار کی ہے۔ اختلاف مشابہت اور استدلال کا جو ہم نے مطالعہ کیا ہے اس سے ہم کو یہ معلوم ہوا تھا کہ انسان کو جو کچھ تفوق حاصل ہے اس کا دار محض اس سہولت پر ہے جس سے اس کے دماغ میں ایسے راستوں میں منافذ پیدا ہو سکتے ہیں جن کو سب سے زیادہ کثیر الوقوع خارجی روابط متاثر کرتے ہیں۔ یہ ہم کہہ چکے ہیں بے ثباتی کے اسباب یعنی اس امر کے وجہ کہ انسان کے اندر ایک وقت میں تو ایک نقطہ مرکوز نفوذ بنتا ہے اور دوسرے وقت میں دوسرا بالکل تاریکی میں ہیں (دیکھو جلد اول صفحہ ۱۰۷ جلد دوم صفحہ ۳۶۴)۔ اس خصوصیت کے متعلق بس ایک شے واضح ہے اور وہ اس کی وقفاتی نوعیت ہے اور یہ یقین کہ اس کی توجیہ کے لئے انسان کا محض تجربہ کبھی کافی نہیں ہے۔

جب حکمی سے جمالیاتی اور اخلاقی فلسفوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہر شخص بخوشی اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اگرچہ عناصر کا تعلق تجربے سے ہے مگر اضافت کی خاص شکلیں جن کے اندر یہ الجھے ہوئے ہوتے ہیں انفعالی تجربہ کی ترتیب کے منافی ہیں۔ جمالیات اور اخلاقیات کی دنیا معیاری ہوتی ہے۔ یہ ایک یوٹوپیا ہے یا ایسا عالم جس کی خارجی اضافات قطعاً مخالفت کرتی رہتی ہیں مگر جو اسی ضد کے ساتھ اپنے آپ کو حقیقی بنانے کی کوشش

کر رہا ہے۔ ہم کو موجودہ نظام فطرت کے بدلنے کی اس قدر کیوں خواہش ہوتی ہے۔
مغض اس وجہ سے کہ امتیاز کے زمانی و مکانی روابط کی نسبت ان کے دیگر علاقوں
بہت زیادہ لچکپ ہوتے ہیں۔ یہ دیگر علاقوں تمام کے تمام ثانوی اور دماغ سے پیدا
ہوتے ہیں اور ان میں سے اکثر ہماری حیثیت کے از خود تغیرات ہوتے ہیں جس کی
وجہ سے تجربے کے بعض عناصر اور زمان و مکان کی بعض ترتیبات نے ایک طرح کی
خوشگوار ارتقائے کمال کر لی ہے جو بصورت دیگر محسوس نہ ہوتی۔ یہ سچ ہے کہ حادثی
ترتیب اب بھی خوشگوار ہو سکتی ہیں۔ مگر مغض حادثی ترتیبات کی یہ خوشگوار داخلی
حقیقی محنت و موزون کی مغض نقل معلوم ہوتی ہے اور ذہانت و ذکاوت کی ایک
علامت یہ ہے کہ غلطی سے ایک کو دوسرا نہ سمجھ لیا جائے۔

پس ہمارے فکر کے معروضات کے مابین تصویری اور داخل اضافات
ہوتے ہیں جن کو کسی معنی میں بھی خارجی تجربے کی ترتیب کے اعادے نہیں کہا جاسکتا۔
جالیاتی اور اخلاقیاتی عالموں میں وہ اس کی ترتیب سے متضاد ہوتے ہیں۔
قدیم زمانے کا عیسائی جو آسمانی بادشاہت کا قائل ہوتا ہے اور موجودہ زمانے
کا اناکریٹ (فسادی) جو عدالت کا مجرد خواب دیکھا کرتا ہے، تم سے کہے گا کہ
موجودہ نظام کا پس پس ہونا ضروری ہے اس کے بعد نیا دور اُٹھے گا۔
اب ہمارے وہ معروضات فکر جن کو علمی کہا جاتا ہے ان کے علاقوں کی خصوصیت
یہ ہے کہ اگرچہ یہ اخلاقیاتی یا جالیاتی نظاموں کی طرح سے خارجی نظام کی
نقل نہیں ہیں مگر پھر بھی یہ اس کے ساتھ متضاد نہیں ہوتے بلکہ ایک بار داخل
قوتوں کے عمل سے پیدا ہونے کے بعد یہ (کم از کم ان میں سے کچھ یعنی وہ جو اتنی مدت
تک باقی رہے ہیں کہ ان کو یاد رکھا جائے) زمان و مکان کے علاقوں کے مطابق
ثابت ہوتے ہیں جو ہمارے ارتسامات سے پیدا ہوتے ہیں۔

یہ الفاظ دیکھو اگرچہ فطرت کا مواد اخلاقیاتی اشکال میں بہت ہی سست
اور سمبھت شکلوں پر مشتمل ہوتا ہے مگر جالیاتی شکل میں اس کی نسبت آسانی سے
ترجمانی ہو سکتی ہے اور علمی اشکال میں تو خاصی آسانی سے اور مکمل ترجمانی ہوتی ہے۔
یہ سچ ہے کہ اس ترجمانی کا کبھی انجام نہ ہوگا۔ اور انکی نظام ہمارے مغض حکم سے

مغلوب نہیں ہو جانا اور نہ اس کے صحیح تعلق بدل پیدا ہوتے ہیں۔ اکثر اوقات نہایت شدید جنگ ہوتی ہے اور جانیں میول کر طرح سے بہت سے ارباب حکمت تحقیق کے بعد کہہ سکے ہیں (Es Kiebt Blut under) مگر فتح پر فتح جو ہوتی جاتی ہے اس کی بنا پر ہم کو یقین ہے کہ ہمارے دشمن کی قسمت میں آخر کار شکست لکھی ہے۔

خالص علوم کی پیدائش

میں نے اس تعلق کو اجمالاً بیان کر دیا ہے جو علوم طبیعی کو اس شے سے ہے جس کو صحیح معنی میں تجربہ کہتے ہیں۔ اور جو کچھ مجھے کہنا ہے اس کو آئندہ کسی صفحے میں تکمیل کو پہنچاؤں گا۔ فی الحال میں خالص یا اولی علوم اصطلاحات منطق و ریاضی کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔ ان کے متعلق میرا دعویٰ یہ ہے کہ یہ علوم طبیعی سے کبھی کم بلکہ راست خارجی نظام کے تجربے کے نتائج ہیں۔ خالص علوم محض ان نتائج کو ظاہر کرتے ہیں جو مقابلے سے مرتب ہوتے ہیں۔ مقابلے کو اس نظام کا نتیجہ خیال نہیں کیا جاسکتا جس میں خارجی اقسامات کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ ان چیزوں کا جزو ہے جو ہماری ذہنی ساخت کے اندر پیدا ہوتی ہیں (صفحہ ۵۶۵) لہذا خالص علوم ایسے تضایا کا مجموعہ ہیں جن کی پیدائش سے تجربے کو کوئی تعلق نہیں ہے۔

اول تو مقابلے کی نوعیت پر غور کرو۔ اشیاء کے مابین مشابہت و فرق کی جو اضافات ہوتی ہیں ان کو زمان و مکان کے نظام سے کوئی تعلق نہیں ہے جن میں ہم کو آخر الذکر کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ فرض کرو کہ خدا سو جانداروں کو ایسا پیدا کرتا ہے جن کو حافظہ اور مقابلے کی قوت عطا کرتا ہے۔ فرض کرو کہ ان میں سے ہر ایک کو ایک تعداد حصوں کی ہوتی ہے مگر مختلف ترتیبات کے ساتھ۔ فرض کرو کہ ان میں سے بعض کو کوئی حس دو بار نہیں ہوتی۔ فرض کرو کہ بعض کو یہ ایک بار ہوتی ہے اور بعض کو دو بارہ ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ہر قسم کا تغیر و تبدل ہوتا ہے۔ اور فرض کرو کہ اس جادو کی لائٹن کا متاثرنا ختم ہو جاتا ہے اور ان لوگوں کے لئے سوائے ان حصوں کی یاد کے اور کوئی شے تصور کے لئے باقی نہیں رہ جاتی۔ یہ لازمی ہے کہ وہ اپنی طویل فرصت کے

دوران میں تجربے کے اجزاء سے کھیلنے لگیں گے۔ ان کو از سر نو ترتیب دیں گے ان کے اصل مقامی سلسلے بنائیں گے۔ خاکستری کو سفید و سیاہ کے درمیان اور نارنجی کو سرخ و زرد کے مابین رکھیں گے اور ہر قسم کی مشابہت اور فرق کے مدارج قائم کریں گے۔ اور یہ نئی تعمیر سو کے سو جانداروں میں بعد میں ایک ہوگی۔ اہل تجربات کا اختلاف ترتیب اس ترتیب جدید پر کوئی اثر نہ رکھے گا۔ تسلسل کی ہر شکل تقریباً ایک ہی نتیجہ پیدا کرے گی۔ کیونکہ نتیجہ حوصل کی داخلی نوعیتوں کے مابین ایک تعلق کو ظاہر کرتا ہے اور اس سے ان کے لئے خارجی سلسلے کا مسئلہ بالکل کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ سیاہ و سفید میں ایسی دنیا میں اسی قدر فرق ہوگا جس میں کہ یہ ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں جس قدر کہ ایسی دنیا میں ہوگا جس میں کہ یہ ہمیشہ ایک دوسرے سے دور ہوتے ہیں۔ اور اسی قدر ایسے عالم میں فرق ہوگا جس میں کہ یہ شاذ و نادر واقع ہوتے ہیں جس قدر کہ ایسے عالم میں فرق ہوگا جس میں کہ یہ ہر وقت ہوتے ہی رہتے ہیں۔

لیکن دیر پا خارجی اضافات کے حامی اب بھی اس مسئلے کا جواب دے سکتا ہے۔ وہ کہہ سکتا ہے کہ یہ وہ ہیں جن سے ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ سفید و سیاہ میں فرق ہے کیونکہ ایسے عالم میں جہاں سفید کبھی تو سیاہ کے مشابہ ہوتا ہے اور کبھی اس سے مختلف ہوتا ہے کبھی یقین نہ ہو سکتا تھا۔ چونکہ اس دنیا میں سفید و سیاہ میں ہمیشہ فرق ہوتا ہے اسی وجہ سے ان کے فرق کا احساس فکر کی ایک ضروری شکل بن گیا ہے۔ ایک طرف تو رنگوں کے جواہروں کا اور دوسری طرف فرق کے احساس کا ہمیشہ ایک ساتھ تجربہ ہوا ہے اور یہ ہم ہی کو نہیں بلکہ ہمارے اجداد کو بھی اس لئے ذہن میں اس طرح سے مربوط ہو گئے ہیں کہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے اور ذہن کی کسی اصلی ساخت کی بنا پر ایسا نہیں ہوا ہے جس کی بنا پر ان سے صرف فرق ہی کا احساس ممکن ہو بلکہ صرف اس وجہ سے کہ ان میں باہم اس کثرت سے فرق ہوا ہے کہ آخر کار ان کے ہمیشہ مختلف ہونے کی وجہ سے ہم اس تشکیل ہی سے عاری ہو گئے ہیں کہ یہ اس کے علاوہ بھی کچھ ہو سکتی ہیں اور اس کی بدولت ہم نے اس قدر ضمنیاتی بیان کو تسلیم کر لیا ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے

جس میں ایسے جانداروں کا ذکر ہے جن کے لئے ایک ہی تجربہ اس اخافت کے ضروری ہونے کا احساس پیدا کر دینے کے لئے کافی ہوتا۔

مجھے اس امر کا علم نہیں ہے کہ مسٹر اسپینسر اس جواب کو پسند کریں گے یا نہیں اور نہ مجھے اس کی کوئی پروا ہے، کیونکہ بہت سے حل طلب عقدے موجود ہیں جن کو حل کرنا اس مبہم نو پس معنف کے معنی کا پتلا لگانے سے زیادہ ضروری ہے۔ لیکن فرق کے حکم کے متعلق یہ توجیہ میری تو بالکل سمجھ سے باہر ہے۔ توجیہ کے مطابق ہم اب سیاہ و سفید کو مختلف پاتے ہیں کیونکہ ان کو ہم نے مختلف ہی پایا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ ان کو ہم نے ہمیشہ مختلف کیوں پایا ہے۔ ان کے خیال کے ساتھ ان کے مختلف ہونے کا خیال کیوں ہمیشہ ہمارے ذہن میں پیدا ہوا ہے۔ اس کی یا تو کوئی ذہنی وجہ رہی ہوگی یا خارجی۔ ذہنی وجہ تو صرف یہ ہو سکتی ہے کہ ہمارے ذہنوں کی ایسی ساخت ہے کہ فرق کی حس ہی ایسا شعوری تغیر ہے جو سیاہ و سفید کے مابین ہو سکتا ہے۔ خارجی سبب صرف یہ ہو سکتا ہے کہ ان رنگوں میں ذہن سے خارج فرق ہمیشہ سے موجود تھا۔ ذہنی سبب خارجی تعدد کی داخلی ساخت سے توجیہ کرتا ہے نہ کہ داخلی ساخت کی خارجی تعدد سے، اور اس طرح سے تجربے کے نظریے کو زیر کرتا ہے۔ خارجی علت صرف یہ کہتی ہے کہ اگر خارجی سبب موجود ہے تو ذہن کا اس سے واقف ہونا ضروری ہے۔ اور یہ کوئی توجیہ بھی نہیں ہے بلکہ صرف رجوع الی الواقعہ ہے کہ ذہن کسی نہ کسی طرح جو کچھ موجود ہوتا ہے اس کو جانتا ہے۔ صرف ایک بات صفائی کے ساتھ کی جاسکتی ہے، اور وہ یہ کہ جمہوری توجیہ کی زحمت سے ہاتھ اٹھایا جائے، اور اس واقعے پر اکتفا کیا جائے کہ احساس فرق بلاشبہ کسی فطری طریق پر پیدا ہوا ہے، مگر ایسے طریق پر جس کے سمجھنے سے ہم قاصر ہیں۔ بہر حال یقین کے دروازے سے آیا ہوگا، اور شروع ہی سے صرف یہی صورت رد عمل ایسی معلوم ہوئی ہوگی جس سے شعور کو ایک شے سے دوسری شے میں تغیر محسوس ہوا ہوگا جن کو اب ہم متقابل کہتے ہیں۔

اشیا کی مشابہتیں اور فرق اور ان کے خارج محسوس کرتے ہوئے ذہن خود اپنی فعلیت محسوس کرتا ہے اور اس کو اس نے مقابلے کے نام سے موسوم کیا ہے۔

اس کے لئے اپنے مواد کا مقابلہ کرنا ضروری نہیں ہے لیکن اگر اس کو ایسا کرنے پر کسی طرح آمادہ کیا جائے تو یہ ان کا مقابلہ کر سکتا ہے لیکن صرف ایک نتیجے تک پہنچ سکتا ہے اور یہ مواد کی نوعیت کا مقررہ نتیجہ ہے۔ پس فرق و مشابہت تصور ہی اشیاء یا تعقلات کے مابین اضافات ہیں۔ یہ جاننے کے لئے کہ آیا سفید و سیاہ میں فرق ہے مجھے عالم تجربہ سے مشورہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ سیاہ سے میری جو کچھ مراد ہے وہ جو کچھ کہ میں سفید سے مراد لیتا ہوں اس سے مختلف ہے اب اس قسم کے رنگ خارج میں ہوں یا نہ ہوں۔ اگر ان کا کبھی وجود ہوگا تو یہ مختلف ہوں گے۔ سفید چیزیں ممکن ہے کہ سیاہ ہو جائیں لیکن ان میں سے جو سیاہ ہیں وہ سفید سے مختلف ہوں گی جب تک کہ میں ان میں لفظوں کے کوئی متعین معنی لوں گا۔

آئندہ میں ان تمام قضایا کو جو زمانی و مکانی اضافات کو ظاہر کرتے ہیں تجربی قضایا کہوں گا اور ان تمام قضایا کو جو مقابلے کے نتائج کو ظاہر کرتے ہیں عقلی قضایا کے نام سے موسوم کروں گا۔ آخر الذکر انیاز ایک معنی میں خلاف قاعدہ ہے کیونکہ معمولاً صرف مشابہت و ذوق ہی کو اشیاء کی عقلی اضافات میں کہا جاتا ہے۔ آگے چل کر میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ اور کتنے عقلی اضافات ایسے ہیں جن کو عام طور پر علیحدہ فرض کیا جاتا ہے اور وہ ان اضافات میں تحویل ہو سکتے ہیں۔ اس طرح سے عقلی قضایا کی بہت سی تشریفات یہ ثابت کرنے سے کہ یہ اتنے بے قاعدہ نہیں ہیں جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے، ختم ہو جائیں گی۔

یکساں فرق اور بالواسطہ مقابلے کے سلسلے

باب ۱۲ میں ہم نے بیان کیا تھا کہ ذہن تدریجی لمحوں میں ایک ہی شے مراد لے سکتا ہے اور رفتہ رفتہ یہ مستقل و مقررہ معانی کے ذخیرے تصور یا تعقلات کا مالک ہو جاتا ہے جن میں سے بعض کلی اوصاف ہوتے ہیں جیسے ہماری مثال کے سیاہ و سفید اور بعض انفرادی چیزیں۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ صرف یہی نہیں کہ معرفات مستقل ذہنی مقبوضے ہوتے ہیں بلکہ ان کے مقابلے کے نتائج بھی

مستقل ہوتے ہیں۔ معروضات اور ان کے فروق سے لکر ایک غیر متغیر نظام بن جانا ہے۔ ایک ہی قسم کی اشیا کا جب ایک ہی طرح سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان سے ہمیشہ ایک ہی نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اگر نتائج ایک ہی نہ ہوں گے تو اشیا وہ نہیں ہوں گی جو دراصل مراد تھیں۔

یہ آخری اصول جس کو ہم کلیۃً نتیجہ مستقل کہہ سکتے ہیں ہمارے کل ذہنی اعمال میں صحیح ثابت ہوتا ہے، نہ صرف اس وقت جب ہم مقابلہ کرتے ہیں بلکہ اس وقت بھی جب کہ جمع کرتے ہیں، تقسیم کرتے ہیں یا اصطفا کرتے ہیں یا کوئی نتیجہ کسی طریق پر اخذ کرتے ہیں۔ اس کو کلیۃً اس طرح سے ظاہر کر سکتے ہیں ”اگر ایک شے پر ایک ہی طرح سے عمل کیا جائے تو اس سے ایک نتیجہ برآمد ہوگا۔“ ریاضی میں اس کی صورت یہ ہوتی ہے اگر مساوی مساویوں میں جمع کئے جائیں یا تفریق کئے جائیں تو حاصل ایک ہی ہوتا ہے۔ اس اصول پر ہم پھر گفتگو کریں گے۔

اب جس شے کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ مقابلے کے عمل کا خوراک کے نتیجے پر آمادہ کیا جاسکتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہم کو مختلف مشاہداتیں اور فرق چلنے ہیں ہم ان کا خیال کر سکتے ہیں اور ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کر سکتے ہیں جس سے نسبت اعلیٰ قسم کے فرق اور مشابہتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس طرح سے ذہن یکساں فروق اور اشکال سے واقف ہوتا ہے، ایسے سلسلہ حدود جن کے مابین ایک ہی قسم اور ایک ہی مقدار کا فرق ہوتا ہے، اور یہ ایک دوسرے کے بعد آتے اور اضافے کے سلسلے کے اندر ایک مستقل جہت رکھتے ہیں۔ ایک سلسلہ اعمال کے اندر ایک مستقل جہت کی جس پر ہم نے باب ۱ میں بحث کی تھی، اور یہ اصلی ذہنی واقعہ ثابت ہوا تھا۔ اسے ج مختلف ہے جب سے ج مختلف ہے۔ ج سے ۵ مختلف ہے وغیرہ۔ یہ اسی وقت ایک سلسلہ بنتا ہے جب فرق ایک ہی جہت کے اندر ہوتے ہیں۔ کسی ایسے فرق کے سلسلے میں کل حدود میں اپنے متقدمین ٹھیک ایک طرح سے مختلف ہوتی ہیں اعداد ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵ منطقی میں سبک اس کی معروف مثالیں ہیں۔ جو بھی ذہن اس سلسلے کو بحیثیت مجموعی سمجھتا ہے تو اس کو اور اک ہو جاتا ہے کہ دو حدود کو اگر دور سے لیا جائے تو ان میں

بہ نسبت ان کے زیادہ فرق ہوتا ہے جن کو قریب سے لیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ کوئی ایک حد اپنے قریبی مناخر کی نسبت بعیدی متاخر سے زیادہ مختلف ہوتی ہے۔ اور بلا لحاظ اس کے کہ حد و کیا ہیں اور فرق کس قسم کا ہے اگر یہ ایک ہی قسم ہو تو ایسا ہی ہوگا۔

بالواسطہ مقابلے کے اصول کو مختصراً اس طرح سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ کم سے بھی زیادہ ہوگا۔ لفظ زیادہ اور کم ایک مستقل جہت فرق میں محض مدارج اضافے کے بجائے ہیں۔ اس قسم کا ضابطہ کل مکمل صورتوں پر حاوی ہوگا۔ مثلاً پہلے سے پہلا بعد والے سے بھی پہلا ہوگا۔ جو بڑے سے بدتر ہے وہ اچھے سے بھی بدتر ہوگا۔ جو مشرق سے مشرق میں ہوگا وہ مغرب سے بھی مشرق میں ہوگا وغیرہ۔ علامہ ہم اس کو اس طرح سے لکھ سکتے ہیں ل، ب، ج، د، اور کہہ سکتے ہیں کہ درمیانی واسطوں کی کسی تعداد کو خارج کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ کچھ لکھا ہوا رہ گیا ہے اس میں کسی قسم کا تغیر کرنے پر مجبور ہوں۔

بالواسطہ مقابلے کا جو اصول ہے وہ قانون کی صرف ایک شکل ہے جو ایک قسم کا تعلق رکھنے والی حدود کے اکثر سلسلوں پر صادق ہوتا ہے اور وہ قانون یہ ہے کہ درمیانی حدود کے حذف کر دینے سے اضافات میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ جب ہم منطبق میں اساسی اصول انتاج حساب میں سلسلہ حد کا اساسی خاصہ ہندسے میں خط مستقیم مستوی و متوازی کے اساسی خاصے کا مطالعہ کریں گے تو درمیانی واسطوں کے حذف کر لیں یا اضافات منتقلہ کا اصول واقع ہوگا۔ یہ حیثیت مجموعی نظر انسانی کا سب سے وسیع اور سب سے عمیق قانون معلوم ہوتا ہے۔

حدود کی بعض نہرستوں میں مقابلے کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ فرق کی جگہ کوئی فرق معلوم نہ ہو بلکہ مساوات معلوم ہو۔ یہاں بھی درمیانی واسطوں کو حذف کیا جاسکتا ہے اور بالواسطہ مقابلے کو اس عام نتیجے کے ساتھ جاری رکھا جاسکتا ہے جس کا اظہار اس بالواسطہ مساوات کے اصول سے ہوتا ہے کہ مساوی کے مساوی مساوی ہوتے ہیں جو ریاضیات میں بہت بڑا اصول ہے۔ یہ بھی محض ذکاوت ذہن کا نتیجہ ہے اور اس ترتیب سے اس کو کوئی تعلق نہیں جس ترتیب میں مربوط ہو کہ تجربات ہوتے ہیں۔

علامہ اس کو اس طرح سے ظاہر کر سکتے ہیں اے ب = ج = د اس میں بھی درمیانی حدود کے حذف کر کے کا وہی نتیجہ ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

اصطفا فی سلسلے

اس طرح سے ہمارے پاس لازمی اور غیر متغیر تصوری حقائق متقابلے کا ایک پیچیدہ نظام ہے، ایسا نظام جو ہر ترتیب و تعدد کی حدود تجربے پر منطبق ہو سکتا ہے بلکہ ایسی حدود پر بھی جن کا کبھی تجربہ نہ ہوا ہو یا جن کا تجربہ ہونے والا ہو جیسے ذہن کی تشالی تعمیرات ہوتی ہیں۔ مقابلے کی یہ حقائق اصطغاف میں پیدا ہوتی ہیں۔ نہ معلوم کس وجہ سے تجربے کی ترتیب کے توڑنے اور اس کے مواد کو سلسلہ وار مرتب کرنے ایک قدم فرق کی طرف بڑھنے اور خود سلسلوں کے مابین جو جوڑ اور سیل واقع ہوتے ہیں ان پر غور و فکر کرنے سے بڑی جمالیاتی لذت حاصل ہوتی ہے۔ اکثر علوم میں پہلے قدم خالص اصطغاف ہی ہوتے ہیں۔ جہاں واقعات آسانی کے ساتھ کثیر و پیچیدہ سلسلوں میں ہوتے ہیں (مثلاً پورے حیوانات اور کیما دی مرکبات) سلسلے کے محض دیکھنے سے ذہن کو ایک قسم کی تشفی ہوتی ہے، اور ایسا عالم جس کے مواد کا فطری طور پر سلسلہ وار اصطغاف ہو سکتا ہو وہ بہ حقیقت مجموعی زیادہ معقول عالم ہوتا ہے، عالم میں ذہن کو ایسے عالم کی نسبت جس کے مواد کا فطری طور پر اصطغاف نہ ہو سکتا ہو، کو زیادہ اطمینان کا احساس ہوتا ہے۔ قبل ارتقاء فطر جن کی پشت کا سلسلہ ابھی پوری طرح سے ختم نہیں ہوا ہے، اصطغاف کو باری تعالیٰ کے ذہن کے متعلق ایک بصیرت کہتے تھے، جس سے ہم میں اس کی کار فرمائوں کی پرستش کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ واقعہ کہ فطرت ہم کو ایسا کرنے دیتی ہے اس امر کا ثبوت ہے کہ اس کا فکر فطرت کے سینے کے اندر موجود ہے۔ جس حد تک تجربے کے واقعات کا سلسلہ وار اصطغاف نہیں ہو سکتا، اس حد تک تجربہ کم از کم ایک طریق پر تو اس طرح سے معقول ہونے سے قاصر رہتا ہے جس کی ہم کو آرزو ہوتی ہے۔

منطقی سلسلے

مقابلے کے عمل سے بالکل ہی مشابہ تصدیقی حل یا انتاج کا عمل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ اساسی عقلی اعمال اس طرح سے ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں کہ اکثر اوقات عملی سہولت ہی کا سوال رہ جاتا ہے کہ آیا کسی خاص ذہنی عمل کو ہم ایک نام سے موسوم کریں یا دوسرے نام سے۔ مقابلے مشابہ اشیا کے مجموعوں میں ہوتے ہیں۔ اور فوراً ہی یہ عمل راغیاز و تجرید کے واسطے سے تعلقات کے مابین ان امور کی بابت ہو جاتا ہے جن میں مشابہت ہوتی ہے۔ مجموعے جنہیں یا نہیں ہوتی ہیں۔ امور امتیازی خاصے یا اوصاف کہلاتے ہیں۔ اوصاف و خواص کا پھر مقابلہ ہو سکتا ہے جن سے اور اعلیٰ قسم کی جنہیں بنتی ہیں اور ان کی خصوصیات کو ملحوظ کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح سے ہمارے پاس نئی قسم کا سلسلہ ہو جاتا ہے یعنی حل کا یا ایک قسم میں دوسری قسم کے شامل ہونے کا۔ چنانچہ گھوڑے چوپائے ہیں، چوپائے حیوان ہیں، حیوان مشینیں ہیں، اور مشینیں گھس جاتی ہیں، وغیرہ اس قسم کے سلسلے ہیں۔ حدود کے جوڑ ممکن ہے کہ ابتداء بہت ہی مختلف اوقات اور مختلف حالات کے مابین قائم کئے گئے ہوں۔ لیکن بعد میں جانفہ ان کو یکجا کر سکتا ہے۔ اور جب کبھی یہ ایسا کرتا ہے ہماری سلسلہ و اضافے کے سمجھنے کی قابلیت ہم کو ان کے تدریجی حدود کے ایک ایسے نظام کی حیثیت سے شعور کراتی ہے، جن کو ایک ہی اضافت متحد کرتی ہے۔

اب جب کبھی ہمیں اس طرح سے شعور ہوتا ہے مکن ہے کہ کسی ایسی اضافت کا اور شعور ہو جائے جو اعلیٰ درجے کی عقلی اجمیت رکھتی ہو کیونکہ اس پر منطق کی کل عمارت تعمیر ہوتی ہے۔ باوجود اس عمل یا انتاج کا اصول صرف درمیانی واسطوں کے حذف کا اصول ہے جو تدریجی حلوں کے ایک سلسلے پر استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ اس واقعے کو ظاہر کرتا ہے کہ سلسلے کی کوئی مقدم حد کسی بعد کی حد سے وہی نسبت رکھتی ہے جو اس کو کسی درمیانی حد سے ہوتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر جس شے کے اندر کوئی خاصہ

ہوتا ہے اس شے کے اندر اس خاصے کے خواص بھی ہوتے ہیں یا اس سے بھی زیادہ اگر مختصر آگوجوشے ایک قسم کی ہوتی ہے، وہ اس قسم کی ہی قسم سے ہوتی ہے۔
ذرا سی تشریح سے اس سب کا مقصد واضح ہو جائے گا۔

استدلال کے باب میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اوصاف کے علاوہ کرنے اور ان کا حل کرنے کے لئے ہمارا بڑا محرک کونسی شے ہوتی ہے۔ اور وہ محرک یہ ہوتا ہے کہ ہماری مختلف عملی اغراض ہم سے اس بات کی طالب ہوتی ہیں، کہ ہم حقیقت کے مختلف زاویوں پر مختلف اوقات میں نظر کریں۔ اگر یہ اغراض نہ ہوں تو ہم اسے ہمیشہ کلیتہً اور یکساں دیکھیں۔ لیکن غرض ایک پہلو کو ضروری بنادیتی ہے اس لئے توجہ کے منتشر ہونے سے بچنے کے لئے ہم حقیقت کو ایسا سمجھتے ہیں کہ اس وقت کے لئے اس پہلو کے علاوہ اور کچھ نہ ہو، اور ہم اس کے زائد پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم کل حقیقی شے کی جگہ اس کے ایک پہلو کو دیدیتے ہیں۔ ہماری غرض کے لئے پہلو کل شے کی جگہ لے سکتا ہے اور دونوں کو ایک ہی خیال کیا جاسکتا ہے۔ اور لفظ ہے (جو کل کو مع اس کے پہلو یا خاصے کے مقولاتی تصدیق کی شکل میں جوڑتا ہے) (اور چیزوں کے ساتھ) عمل تطبیق کو بھی ظاہر کرتا ہے سلسلہ عمل 'ا' ب ہے ب' ج ہے ج' د ہے بعض عملی اغراض کے لئے مساواتی سلسلہ 'ا' ب' ج' د' ج' د' وغیرہ کے بہت مشابہ ہوتا ہے۔

لیکن حل کرنے سے ہماری غرض و غایت کیا ہوتی ہے۔ انتہائی طور پر یہ کچھ بھی ہو سکتی ہے، لیکن قریبی اور فوری طور پر تو یہ ہمیشہ کسی خاص استعجاب کی نشئی ہو سکتی ہے جو یہ ہوتا ہے کہ آیا جوشے چارے ہاتھ میں ہے، وہ اس قسم کی ہے جو ہماری غرض اصلی سے تعلق رکھتی ہے یا نہیں۔ عدا تعلق بد یہی نہیں ہوتا، اور ہم صرف یہ پاتے ہیں کہ معروض میں ایسی قسم کا ہے جو ب سے تعلق رکھتا ہے اور اس سلسلے میں ہم پہلے یہ دریافت کر لیتے ہیں کہ یہ م کی قسم کا ہے جس کا تعلق ب سے ہے۔ مثلاً ایسے خیالات کو قائم کرنے کے لئے ہم ایک مثال لیتے ہیں۔ ہمیں ایک استعجاب ہوتا ہے اور وہ اس امر کے متعلق کہ مارٹن کیو کیو حرکت کر سکے گا (اور اس سے

ہماری غرض اصلی فطرت پرستح پانا ہے۔ یہ بات ظاہر نہیں ہے کہ آیا سائرس ایسی شے ہے جو نظر کی سیدھ میں حرکت کرتی ہے یا نہیں۔ لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ اس قسم کی شے ہے جس کے طیف میں خط متغیر ہوتا ہے اور جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ یہ اس قسم کی شے ہے جو خط نظر کی سیدھ میں حرکت کرتی ہے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ سائرس بھی اسی طرح حرکت کرتا ہے۔ جو کچھ سائرس کے اوصاف میں وہی سائرس ہے۔ اس کی صفت کی صفت ہمارے تخیل میں خود اس کی صفت کی جگہ لے سکتی ہے اور جب تک ہمارے پیش نظر ایک متعین غایت ہوتی ہے اس وقت تک اس سے ہمارے علم میں کسی قسم کا نقصان واقع نہیں ہوتا۔

اب مہربانی کر کے یہ بات پیش نظر رکھو کہ درمیانی اقسام کا یہ حذف اور ہے کا انتقال لفظ ہے کے معنی میں ہماری بصیرت کا نتیجہ ہوتا ہے اور بالیہ سلسلہ حدود کی ساخت میں ہماری بصیرت کا نتیجہ ہے جو اس رشتے سے مربوط ہوتا ہے۔ اس کو اس سے کچھ تعلق نہیں ہے کہ کوئی خاص شے کیا ہے اور کیا نہیں ہے۔ بلکہ کوئی خاص شے جو کچھ ہو سکتی ہے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ ہی غیر محدود طور پر وہ کچھ ہے جو کچھ کہہ رہے ہیں۔ ہر سلسلے کو ایک نظر میں سمجھنا ان حدود کے مابین اس علاقے کے سمجھنے کے مساوی ہے جن کو یہ جوڑتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح تدریجی مساویوں کو سمجھنا کلیۃً ان کی باہمی مساوات کے سمجھنے کے مساوی ہے۔ اس طرح سے بالواسطہ انتاج کا اصول تصویری اشیا کی اضافات کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کو ایسا ذہن دریافت کر سکتا ہے جس کے پاس معانی کا ایک لہجہ مجموعہ ہو کہ ان میں سے بعض کا بعض پر عمل کیا جاسکتا ہو اور اس کے ساتھ اسے فرصت ہو۔ جس لمحے میں ہم ان کا ایک سلسلہ قائم کرتے ہیں اسی لمحے میں یہ دیکھتے ہیں کہ ہم درمیانی واسطوں کو نظر انداز کر سکتے ہیں بعدی حدود کو بھی ایسا ہی سمجھ سکتے ہیں جیسی کہ قریبی اور نوع کی جگہ جنس کو دے سکتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بالواسطہ انتاج کے طریقے کو ہمارے تجربات کی جزئی ترتیب سے یا خارجی ہم وجود بیوں اور محدود کے سلسلوں سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگر یہ محض عادات و اختلاف کا شس و خاشاک ہوتا تو ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہوتے کہ اس میں کوئی

کلی صداقت نہیں ہے کیونکہ دن کے پرگھٹنے میں ہم کو ایسی چیزیں ملتی رہتی ہیں جن کو ہم اس قسم کا یا اس قسم کا خیال کرتے ہیں لیکن بعد میں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں اس قسم کے خواص میں سے ایک ایک خاصا بھی نہیں ہے اور یہ اس قسم کی قسم سے نہیں ہیں۔ لیکن ان واقعات سے اصول کو درست کرنے کے بجائے ہم اصول سے واقعات کو درست کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر وہ شے جس کو ہم نے ہم کے نام سے موسوم کیا ہے اس میں ہم کے خواص نہیں ہیں تو یا تو ہم سے اس کے ہم کہنے میں غلطی ہو گئی ہے یا ہم کے خواص کے متعلق غلطی ہو گئی ہے یا پھر یہ اب ہم باقی نہیں رہا ہے۔ مگر ہم یہ کہہ نہیں سکتے کہ ہم بغیر ہم کے خواص کے ہے۔ کیونکہ ایک شے کو ہم کی قسم کا خیال کرنے سے میری مراد یہ ہے کہ اس میں ہم کے خواص ہوں گے یعنی ہم کی قسم ہو گی۔ اگر حقیقی دنیا میں مجھے کبھی کوئی ایسی شے نہ ملے جو ہم ہو۔ یہ اصول میرے اس ادراک سے پیدا ہوتا ہے کہ تدریجی ہے۔ دن میں سے کس قدر میری مراد ہیں۔ یہ ادراک نہ تو خارجی واقعات کے ایک مجموعے سے قوی ہو سکتا ہے اور نہ دوسرے مجموعے سے کمزور جس طرح یہ ادراک کہ سیاہ سفید نہیں ہے اس واقعے سے قوی نہیں ہوتا کہ برف کبھی سیاہ نہیں پڑتا، اور نہ اس واقعے سے کمزور پڑتا ہے تو نوگرا فردوں کا کاغذ دھوپ میں رکھتے ہی سیاہ پڑ جاتا ہے۔

تدریجی اسنادوں کے خجرو خا کے کو غیر محدود طور پر وسعت دی جا سکتی ہے اور یہ اپنے تبادلات کے تمام امکانات کے ساتھ صداقت کا ایک اعلیٰ نظام ہے جو ہمارے فکر کی ساخت اور شکل کا نتیجہ ہے۔ اگر کبھی حقیقی حدود اس خاکے میں بیٹھ جائیں گی تو وہ اس کے قوانین کے مطابق ہوں گی۔ اب یہ امر کہ آیا وہ اس کے قوانین کے مطابق ہوتی ہیں؟ یہ سوال واقعات فطری سے متعلق ہے جس کے جواب کی تحقیق صرف تجربی طور پر ہو سکتی ہے۔ منطقی صورتی اس علم کا نام ہے جو خاکے کے طور پر محدود کے ان تمام عبیدی اضافات کا پتہ لگاتی ہے جو تدریجی ہے دن کے ذریعے سے ان کو باہم مربوط رکھتے ہیں اور ان کے باہمی تبادلات کے امکانات بیان کرتی ہے۔ ہمارے بالواسطہ انتاج کے اصول کو اس نے مختلف شکلوں میں بیان کیا ہے جس میں ت بہترین یہ ہے کہ ایک شے کی جگہ اسی شے کو ہر ذہنی عمل کے اندر دی جا سکتی ہے۔

معمولی منطقی سلسلہ صرف تین حدود رکھتا ہے یعنی ستر ادا انسان اور فانی۔ لیکن مترککات بھی تو ہوتے ہیں ستر ادا انسان حیوان مشین و گیہ فانی وغیرہ اور محذوف حدود کے ساتھ ان کو قیاسات کہنے میں نفسیات کی خلاف ورزی ہوتی ہے کسی قسم کی منطقی کے وجود ہونے کا اصل سبب وہ قوت ہوتی ہے جو ہم میں کسی سلسلے کے بہ حیثیت مجموعی سمجھ لینے کی ہوتی ہے اور اس سلسلے کے اندر جتنی حدود زیادہ ہوں اتنا ہی بہتر ہوتا ہے۔ بہت سی حدود میں ایک یکساں جہت میں ترقی کا یہ ترکیبی شعور ایسا ہے جس کو بغا ہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حیوان اور ادنیٰ درجے کے انسان انجام نہیں دے سکتے اور اسی سے ہم کو ہماری استدلالی فکر کی غیر معمولی قوت حاصل ہوتی ہے۔ جو ذہن ہے دن کے ایک سلسلے کو بہ حیثیت مجموعی سمجھ سکتا رہو (اب جو چیزیں ان سے مربوط ہوں وہ تصویری ہوں یا حسی ہوں یا ذہنی و علامتی) وہ ان پر واسطوں کے حذف کا اصول بھی استعمال کر سکتا ہے اس طرح سے منطقی فہرست اپنی اصل نوعیت کے اعتبار سے ان ترتیب وار اصطلاحی فہرستوں کی مانند ہوتی ہے جن کا ہم نے تصویری ویر پہلے ذکر کیا تھا۔ اس طرح سے وہ عقلی قضیہ جو ہر قسم کے استدلال کی تہ میں ہوتا ہے یعنی المقال فی کل مثنیٰ و لا مثنیٰ، اپنی ان تمام مختلف اشکال میں جن میں کہ اس کو بیان کیا جاسکتا ہے وہ اساسی قانون فکر نصف ذہن کے اندر عمل مقابله کا ایک نتیجہ ہوتا ہے جسے کسی اتفاقی تعبیر سے ایک وقت میں دو عدول سے زیادہ کا ختم ہو گیا ہے۔ پس انتک باضابطہ اصطلاح اور منطق محض فرق اور مشابہت معلوم کرانے کی استعداد کے اتفاقی نتائج ہیں اور یہ استعداد ایسی ہے جس سے نظام تجربہ کو بھی جس کو صحیح معنی میں نظام تجربہ کہا جاتا ہے مطلقاً کوئی منطقی ہی نہیں ہے۔

اب یہ دریافت کیا جاسکتا ہے کہ جب باضابطہ اصطلاحات نظری اعتبار سے اس قدر کم اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ محض مدارج مشابہت کے مطابق اشتباہ کا نقل کرنے سے ہمیشہ نقل کی دوسری صورتیں پیدا ہوتی ہیں تو اشتباہ کے بائین جو منطقی اضافات ہوتی ہیں انہیں واقعات زندگی کے بارے میں اس قدر قوت کیونکر حاصل ہو سکتی۔

باب ۲۲ میں اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ دنیا ایسی ہوتی جس میں سب چیزوں کے مابین اختلاف ہوتا، اور جس میں جو اوصاف و خواہیں ہوئے وہ اصلی ہوتے، اور ان کے آئینہ اسناد نہ ہوتے۔ ایسی دنیا میں اتنی ہی چیزیں ہوتیں جتنی کہ علحدہ علحدہ پیزیں ہوتیں، ہم کبھی کسی نئی شے کو پرانی قسم کے تحت نہ لاسکتے، اور اگر ہم ایسا کر بھی سکتے تو اس سے کسی قسم کے نتائج برآمد نہ ہوتے۔ یا پھر یہ ایسی دنیا ہوتی جس میں لاتعداد اشیاء ایک ہی قسم کی ہوتیں مگر جس میں کوئی حقیقی فرق نہ ہو، طرح کی عرصے تک نہ رہتی، بلکہ ہر شے ہر وقت تغیر ہوتی۔ یہاں بھی اگرچہ ہم ایک جنس کے تحت لا کر نتائج کر سکتے تھے مگر ہماری منطق ہمارے لئے عملی طور پر ذرا بھی مفید نہ ہوتی، کیونکہ ہمارے قضیوں کے موضوع ہمارے بائیں کرتے کرتے بدل جاتے۔ ایسی دنیاؤں میں منطقی علاقے ہوتے، اور اگر اس میں شک نہیں کہ ان کا علم اسی طرح سے ہوتا ہے جس طرح ہے کہ اب بے گریہ محض ایک نظری خاک کا ہونا، اور عملی زندگی میں کوئی کام نہ دیتا۔ لیکن ہماری دنیا ایسی نہیں ہے۔ یہ ایک خاص قسم کی دنیا ہے اور منطق کے باتھنوں میں عمل کرتی ہے۔ اس میں جو چیزیں ہیں کم از کم ان میں سے کچھ تو اسی قسم کی ہیں، جس قسم کی دوسری چیزیں ہیں۔ ان میں سے بعض اسی قسم کی رہتی ہیں جس قسم کی یہ ایک باتھیں، اور ان کے بعض خواص مستقل طور پر ایک ساتھ رہتے ہیں اور ہمیشہ ایک ساتھ پائے جاتے ہیں۔ یہ اخوالہ کر چیز کوئی ہے اس کا علم ہم کو تجربے سے ہوتا ہے اور تجربے کے نتائج تجربی قضیوں کے اندر ہوتے ہیں۔ اب جب کبھی اس قسم کی چیز ہمارے سامنے آتی ہے تو ہماری فراست اس کو ایک قسم کا قرار دیتی ہے، اور پھر اس قسم کی قسم کا تقین ہوتا ہے وغیرہ۔ اس طرح سے ایک لمحہ سوچنے کے بعد ممکن ہے ہم کو یہ معلوم ہو کہ یہ چیز اس قدر بعید قسم کی ہے کہ براہ راست ہم کو کبھی اس تعلق کا ادراک نہ ہوتا۔ درمیانی واسطوں پر سے گزر کر اس آخری قسم تک پرواز کرنا اس عقلی عمل کی خاص خصوصیت ہوتا ہے جس کو یہاں بیان کرنا مقصود ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ خالصتہً ہمارے نزدیک ہی اضافے کے سمجھنے کی حس کا نتیجہ ہے اور خلاف ان قضایا کے جن سے سلسلہ بنتا ہے (جو ممکن ہے کہ سب کے سب تجربی ہوں) اس کو اس زمانی و مکانی ترتیب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا جس میں اشیاء کا تجربہ ہوتا ہے۔

ریاضیاتی علالت

اس حد تک ان ادنیٰ ضروریات کا ذکر تھا جن کو اصطغاف اور منطقی انتاج کہتے ہیں۔ معطیات کے دوسرے جوڑ جو فکر کی ضروریات کے طور پر شمار ہوتے ہیں ریاضیاتی تصدیقات اور بعض مابعد الطبیعیاتی قضایا ہیں۔ ان آخر الذکر پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔ ریاضیاتی تصدیقات کے متعلق یہ ہے کہ سب کے سب ان معنی میں معقول قضایا ہوتے ہیں جن کی تعریف صفحہ ۵۵ پر ہو چکی ہے کیونکہ یہ متغایے کے نتائج کو ظاہر کرتے ہیں اور اس کے علاوہ کسی چیز کو ظاہر نہیں کرتے۔ ریاضیاتی علوم محض مشاہداتوں اور مساواتوں سے بحث کرتے ہیں، اور ہم وجوداتوں اور سلسلوں سے بحث نہیں کرتے۔ اس لیے اولاً تو انھیں تجربے کی ترتیب سے تعلق نہیں ہوتا۔ ریاضیات کے متغایے اعداد اور متد مقداروں کے مابین ہوتے ہیں جس سے علم الحساب اور علم ہندسہ پیدا ہوتا ہے۔

عدد کے معنی دراصل اشیاء کے امتیاز کرنے میں توجہ کی ضربوں کے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ ضربیں مافظے کے اندر چھوٹے بڑے مجموعوں میں رہتی ہیں اور مجموعوں میں باہم متغایہ ہو سکتا ہے۔ امتیاز کی نسبت ہم جانتے ہیں کہ نفسیاتی اعتبار سے اس میں شے کے من حیث الکل حرکت کرنے سے سہولت ہوتی ہے (صفحہ ۱۲، ۱۱)۔ لیکن ہر شے کے اندر ہم اجزاء کا امتیاز کرتے ہیں۔ اس لئے کسی ایک دیے ہوئے منظر کی اشیاء کی تعداد آخر کار اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ ہم اس کو کس طرح سے سمجھتے ہیں ایک گروہ اگر غیر منقسم ہوتا ہے تو ایک ہوتا ہے اگر نصف کروں کا بنا ہوا ہوتا ہے تو اس کے دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک ریت کا ڈھیر ایک شے ہوتی ہے اور اگر ہم اس کو شمار کرنا چاہیں تو ہمیں ہزار چیزیں بھی ہو سکتی ہے۔ ہم محض ضربوں کی شمار سے خود کو خوش کرتے ہیں ان سے تال میلین بناتی ہیں ان کا ہم باہم مقابلہ کرتے ہیں اور نام رکھ دیتے ہیں۔ تھوڑا تھوڑا کر کے ہمارے ذہنوں میں عددی سلسلہ بن جاتا ہے۔ یہ مدد دہی اور فہرستوں کی طرح ہے جن میں سلسلہ داری اضافی کی ایک جہت ہوتی ہے

اپنے ساتھ اپنی حدود کے مابین ان بالواسطہ اضافات کا مفہوم رکھتا ہے جس کو ہم نے آس کلیہ سے ظاہر کیا تھا کہ زیادہ سے جو زیادہ ہوتا ہے وہ کم سے بھی زیادہ ہوتا ہے۔ یہ کلیہ فی الحقیقت اس اصول کے بیان کر لے کا ایک طریقہ معلوم ہوتا ہے کہ حدود سے واقعاً ایک بڑھتا ہوا سلسلہ بنتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہم کو اپنے ضربات شمار میں بعض اور اضافات کا بھی علم ہوتا ہے۔ ہم ان میں جہاں چاہیں غلط انداز ہو سکتے ہیں اور پھر شروع کر سکتے ہیں۔ اس اثنا میں ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ اس غلطی سے خود ضربات پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ہم بارہ مسلسل لگن بائیں یا سات لگن کر ٹھیکہ جائیں اور پھر یا کچھ گنیں مگر بہر حال ضربات وہی ہوں گی۔ اس طرح ہم شمار کرنے اور غلط انداز ہونے یا مجموعہ بنانے کے افعال میں ایسا امتیاز کرتے ہیں جیسا کہ ایک غیر متغیر مادے اور اس پر محض عمل رد و بدل ہونے میں ہوتا ہے۔

معاملہ اصلی اکائیوں یا ضربات کا ہوتا ہے جس کو ہماری مجموعہ بندی یا ترکیب کی تمام اشکال بلا کسی تغیر کے ہم کو واپس دیدیتی ہیں۔ مختصر یہ کہ اعداد کی ترکیب ان کی اکائیوں کی ترکیب ہوتی ہے جو علم حساب کا اساسی کلیہ ہے جو اس قسم کے نتائج کا باعث ہوتا ہے جیسے $4 + 5 = 9$ ، $8 + 7 = 15$ کیونکہ دونوں 12 بالواسطہ مساوات کا عام کلیہ کہ مساوی کے مساوی مساوی ہوتے ہیں یہاں عمل کرتا ہے۔ ہمول استقلال معنی کو جب ضربات شماری پر استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے بھی یہی کلیہ مرتب ہوتا ہے کہ ایک تعداد پر جب ایک ہی طرح عمل کیا جاتا ہے تو اس سے ہمیشہ ایک ہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ کس طرح سے نہ ہونا چاہیے؟ کسی چیز کو متغیر تو فرض نہیں کیا گیا۔

اس طرح سے علم حساب اور اس کے اساسی اصول ہمارے تجربے یا ترتیب عالم سے ماوراء ہیں۔ علم حساب کا معاملہ ذہنی معاملہ ہوتا ہے۔ اس کے اصول اس واقعے سے مرتب ہوتے ہیں کہ مادہ ایک سلسلہ ہے جس کو ہم جہاں سے چاہے قطع کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ مادے میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو۔ تجربی مذہب نے عجیب و غریب طور پر عددی حقائق کو خارجی اشیا کے مابین ہم وجودیتوں کے نتائج قرار دے کر ترجائی کی کوشش کی ہے۔ جان مل تعداد کو اشیا کا طبعی خاصہ

کہتا ہے۔ مل کے نزدیک ایک کے معنی ایک انفعالی حس کے ہیں جو ہم کو ہوتی ہے۔ دوسرے کے معنی دوسری حس کے اور تیسرے کے معنی تیسری کے ہوتے ہیں۔ لیکن یکساں چیزوں سے ہم محسوس کی مختلف تعداد ہو سکتی ہے۔ مثلاً تین چیزوں کو اگر اس طرح سے مرتب کیا جائے تو ان سے ہم پانچ چیزوں سے مختلف اثر ہوگا جو اس طرح سے وہ ترتیب رکھتی ہوں۔ لیکن تجربے سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر حقیقی شے کا مجموعہ جس کو ان طریقوں میں سے ایک طریق پر ترتیب دیا جاسکتا ہے اسکو دوسری طرح سے بھی ترتیب دیا جاسکتا ہے اور اس طرح سے ۲+۱ اور ۳ چیزوں کے گننے کی صورتیں ہیں جو ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ ہم وجود ہوتی ہیں۔ ان کی ہم وجودیت کے متعلق ہمارے یقین کی استواری محض اس تجربہ کی عظیم الشان مقدار کی بنا پر ہوتی ہے جو ہمیں اس کا ہوتا ہے۔ کیونکہ تمام چیزوں سے اور جو محسوس بھی ہوں گران سے عدد کی میس ضرور ہوتی ہیں وہ عددی نہیں جو ایک ہی چیز سے بتدریج پہنچ ہوتی ہیں وہ ان اعداد کی محسوس ہوتی ہیں جن کو ہم مساوی خیال کرتے ہیں۔ اور جن کو ایک ہی چیز پہنچ کرنے سے انکار کرتی ہے وہ وہ عدد ہوتے ہیں جن کو ہم غیر مساوی خیال کرتے ہیں۔

مل کے نظریہ کا یہ اس قدر واضح اعادہ ہے جتنا کہ میں کر سکا ہوں۔ اور اس کی ناکامی اس کی پیشانی پر ثبت ہے۔ اسے بر حال علم الحساب اگر اس کی صحت کی صرف یہی وجہ ہوں۔ ایسی حقیقی چیزوں کو جو بعینہ ایک ہوں لاقعداً و طریق پر شمار کیا جاسکتا ہے اور ایک عددی صورت سے ذہن نہ صرف اس کی مساوی شکل میں منتقل ہوتا ہے (جیسا کہ مل کے بیان سے مترشح ہوتا ہے) بلکہ دوسری شکل میں بھی منتقل ہوتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ طبیعی اتفاقات یا ہمارے متوجہ ہونے کے انداز فیصلہ کن ثابت ہوں۔ ہمارا تصور کہ ایک اور ایک ہمیشہ اور لازمی طور پر دو ہوتے ہیں ایسی دنیا میں کیونکہ خود کو ثابت کر سکتا ہے جہاں کہ ہر واجب ہم پانی کے ایک قطرے پر دوسرے قطرے کا اضافہ کرتے ہیں تو نتیجہ وہیں ہوتا بلکہ ایک ہی رہتا ہے۔ ایسی دنیا میں جہاں جب بے نیچے چونے کے ایک ریزے پر ایک قطرے پانی کا اضافہ کرتے ہیں تو اس کے ایک درجن یا اس سے بھی زیادہ محسوس ہو جاتے ہیں۔ کیا یہ اس قسم کے تجربوں سے بہتر ثابت نہیں رکھتا۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک اور ایک معمولاً دو ہوتے ہیں۔ ہمارے حسابی دعاوی کا لہجہ بھی اس قدر یقین آمیز نہ ہو سکتا تھا جتنا کہ اب ہے۔ اس یقینی لہجے کا اہل باعث یہ ہے کہ

یہ محض مجرد اور فرضی اعداد سے بحث کرتے ہیں۔ ایک جمع ایک سے ہماری دو مراد ہوتی ہے۔ ہم اس سے دوہری سمجھتے ہیں۔ اور اس کے معنی ایسے عالم میں بھی دوہری کے ہوں گے جہاں طبیعی طور پر (دل کے ایک و ہم کے مطابق) ہر بار جب ایک چیز دوسری کے ساتھ ملے تو تیسری چیز پیدا ہو جائے۔ ہم اپنے معنی کے مالک ہونے ہیں اور جو چیزیں ہماری مراد ہوتی ہیں اور ان کے لئے کے طریقوں کے مابین خود ضربات شمار اور اپنے ان کے علمدہ کرنے اور مجموعے بنانے کے مابین امتیاز کرتے ہیں۔

ل کو یہی نہ کہنا چاہئے تھا کہ تمام چیزوں میں تعداد ہوتی ہے۔ اسے اپنی بات ثابت کرنے کے لئے یہ بھی کہنا چاہئے تھا کہ ان میں بلاسی ابہام کے تعداد ہوتی ہے اور یہ ایک شہور بات ہے کہ اشیاء میں بلا ابہام کے تعداد نہیں ہوتی۔ صرف مجرد اعداد کے اندر ابہام نہیں ہوتا، یعنی صرف ان میں جن کو ہم ذہنی طور پر پیدا کرتے ہیں اور ان کو معیاری چیزوں کے طور پر باقی رکھتے ہیں وہ ہمیشہ یکساں اور غیر متغیر ہوتے ہیں۔ ایک حقیقی فطری شے کی کتنی ہمیشہ بہت سے طریقوں سے ہو سکتی ہے۔ ہمارے لئے صرف یہ ضرورت ہوتی ہے کہ ہم ایک شے کو چار حصوں میں تقسیم فرض کریں (اوکل چیزوں کو اس طرح سے تقسیم فرض کیا جاسکتا ہے) جس کا خود مل اعتراف کرتا ہے تو ہم اس میں چار کا عدد پالیں گے اور اسی طرح سے۔

تجربے کو اعداد سے جو تعلق ہے وہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ منطق میں تمام کو ہے۔ جب تک ایک تجربہ اپنی قسم کو باقی رکھتا ہے ہم اس پر منطقی عمل کر سکتے ہیں۔ جب تک یہ اپنی تعداد کو باقی رکھتا ہے ہم اس پر حسابی عمل کر سکتے ہیں۔ مرکب اور ان کے عناصر کبھی عددی اعتبار سے ایک نہیں ہوتے کیونکہ منہ منسوس طور پر بہت سے ہوتے ہیں اور مرکب منسوس طور پر ایک ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنے حساب کو زندگی پر عائد کئے بغیر نہیں کہنا ہے تو ہم کو اس سے زیادہ عددی تسلسل قائم کرنا چاہئے جتنا کہ ہم قدرتی طور پر پاتے ہیں اسی بنا پر لاواڑے اپنی وزن کی اکائیاں دریافت کرتا ہے جو مرکبات اور عناصر میں یکساں رہتی ہیں اگرچہ ہم اور کیفیت کی اکائیاں سب کی سب مل جائیں۔ یہ ایک بڑا انکشاف تھا۔ اور جدید سائنس یہ انکار کر کے

کہ عناصر کا وجود ہی نہیں ہے اس سے بھی آگے بڑھ جاتی ہے۔ سائنس کے لئے پانی نہیں ہے، یہ صرف H اور O کا مختصر نام ہے جب وہ $H-O-H$ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ہمارے حواس کو ایک نئی طرح سے متاثر کرتے ہیں۔ سالمات حرارت اور گیسوں کے جدید نظریے صرف تعداد اشیا میں وہ استقلال حاصل کرنے کی نہایت ہی شدید قسم کی خصوصی تدابیر ہیں جو حسی تجربے سے ہم پر ظاہر نہیں ہوتا۔ حکمت کہتی ہے کہ حسی چیزیں میرے لئے چیزیں نہیں ہیں کیونکہ اپنے تغیرات میں وہ اپنے اعدا کو یکساں نہ رکھیں گی۔ حسی کیفیتیں میرے لئے کیفیتیں نہیں ہیں کیونکہ ان کا شمار شکل سے ہو سکتا ہے۔ یہ فرضی سالمات میرے لیے چیزیں اور حجم اور رفتاریں میرے لئے کیفیتیں ہیں، کیونکہ ان کی تعداد میں کبھی فرق واقع نہ ہوگا۔

اس قسم کے اختراعات سے اور تخیل کی اس قدر قیمت ادا کر کے لوگ اپنے لئے ایک ایسا عالم بنانے میں کامیاب ہوئے ہیں جس میں حقیقی چیزیں کسی نہ کسی طرح سے مجبور کر کے مساوی قانون کے ماتحت لائی گئی ہیں۔

ریاضی کا دوسرا شعبہ ہندسہ ہے۔ اس کے مصدقات بھی خیالی تخلیقات ہوتے ہیں۔ فطرت میں دائرے، ذول یا بیول کریں جان سکتا ہوں کہ میری رائے سے کیا مراد ہے اور منحنی پر قائم رہ سکتا ہوں۔ اور جب میری مراد دو دائرے ہوتے ہیں تو میری مراد ایک ہی قسم کی دو چیزیں ہوتی ہیں۔ غیر متغیر نتائج کا کلیہ ہندسہ میں (دیکھو صفحہ ۶۴) صحیح ثابت ہوتا ہے۔ ایک قسم کی صورتوں سے اگر ایک ہی طرح کا سلوک کیا جائے (یعنی ان میں جمیع تفریق یا مقابلے کا عمل کیا جائے) تو ان سے ایک ہی طرح کے نتائج حاصل ہوتے ہیں اور ہونے کیوں نہ چاہئیں۔ بالواسطہ مقابلے کا کلیہ منطق کا اور عددی کلیہ حساب کا یہ دونوں ان اشکال پر منطبق ہوتے ہیں جن کو ہم مکان میں فرض کرتے ہیں کیونکہ یہ یا تو ایک دوسرے کے شائبہ ہوتی ہیں یا مختلف ہوتی ہیں ان کی انیس ہوتی ہیں اور یہ لائق شمار چیزیں ہوتی ہیں۔ لیکن ان عام اصول کے علاوہ جو مکانی اشکال پر صرف اسی طرح سے منطبق ہوتے ہیں جس طرح سے کہ اور ذہنی تعلقات پر ہوتے ہیں بعض ایسے کلیے ہیں جو صرف مکانی اشکال پر منطبق ہوتے ہیں جن پر ہمیں مختصر غور کرنا چاہیئے۔

ان میں سے تین خطوط مستقیم، سطوح ستویٰ اور خطوط متوازی کے مابین علامت
 عینیت رکھتے ہیں۔ خطوط مستقیم دو باتوں میں اور سطوح ستویٰ تین باتوں اور
 ایک دیے ہوئے خط کے خطوط متوازی ایک بات میں ہمیشہ مشابہ ہوتے ہیں۔
 بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہمارے یقین کا وثوق ان کلیوں کے بارے میں ان کی صداقت
 کا بار بار تجربہ ہونے پر مبنی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ خواص مکانات و جدانی
 لمبور پر واقعت رکھنے پر مبنی ہے۔ حال یہ ہے کہ یہ ان دونوں باتوں میں سے
 کسی پر بھی مبنی نہیں ہے۔ ہمیں ایسے خطوط کا کافی تجربہ ہوتا ہے جو صرف
 دو نقطوں میں سے گذر کر پھر علیحدہ ہو جاتے ہیں صرف ہم ان کو مستقیم نہیں کہتے۔
 یہی حال سطوح ستویٰ اور خطوط متوازی کا ہے۔ ہمیں اس امر کا ایک متقین تصور
 ہوتا ہے کہ ان نقطوں میں سے ہر ایک سے ہم کیا معنی سمجھتے ہیں۔ اور جب ان سے
 کوئی مختلف چیز ہمارے سامنے آتی ہے تو ہم فرق کو دیکھ لیتے ہیں خطوط مستقیم
 سطوح ستویٰ اور خطوط متوازی جس طرح سے ہندسہ میں آتے ہیں وہی ہماری
 سدریجی اضافہ سمجھنے کی استعداد کے اختراعات ہیں ہم کہتے ہیں کہ ان اشکال کے
 آئینہ سلسلوں کو اپنے آخری مرئی اجزاء سے وہی نسبت ہوگی جو ان حصوں کو مائل کے
 حصوں سے تھی۔ لہذا (واسطوں کے حذف کے لیے سے) یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان خطوں
 کے وہ اجزاء جن کو دوسرے حصے جدا کرتے ہیں جہت کے اعتبار سے اسی طرح سے
 مطابق ہونا چاہیے جس طرح سے طوق حصے مطابق ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ
 جہت کی اس یکسانی کی بدولت بھی ہم ان اشکال کا لحاظ کرتے ہیں اور اسی سے
 ان کو ان کا حسن حاصل ہوتا ہے اور یہ ہمارے ذہن کے اندر مقررہ تعلقات
 کی صورت میں قائم ہو جاتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایسے دو خط یا ستویٰ سطحیں جس کا
 قطعہ مشترک ہو اس قطعے کے باہر علیحدہ ہو جائیں تو اس کی بھی وجہ ہو سکتی ہے کہ
 ان میں سے کم از کم ایک کی جہت بدل گئی ہوگی۔ ستویٰ سطحوں یا خطوں کے علیحدہ
 ہونے کے معنی جہت کے بدل جانے کے ہیں اور نیز ان حصوں سے جو میلے سے
 موجود ہیں ایک نئی نسبت کے قائم ہو جانے کے ہیں اور نئی نسبت کے تسلیم کرنے
 کے یہ معنی ہیں کہ اب یہ مستقیم یا ستویٰ نہیں رہا ہے اگر متوازی خطوں سے ہماری

مراد وہ خط ہوں جو کبھی نہ ملیں اور اگر ایسا کوئی خط ایک نقطے پر سے ہو کر گزرے تو ہر ایسا دوسرا خط جو اس نقطے پر سے گزرے گا اور اس خط کے ساتھ قلم نہ ہوگا اس پر زاویہ بنائے گا اور اگر اس پر زاویہ بنائے گا تو دوسرے خط کے قریب بھی آئے گا جو پہلے خط کے متوازی ہے جس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ اس کے متوازی نہ ہوگا۔ خارجی مکان کے اور کسی خانے کے یہاں لانے کی ضرورت نہیں ہے صرف ایک جہت کے متین نقطہ اور اپنے نقطے پر استقلال کے ساتھ جمے رہنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

ہندسہ سے دو کلیے اور مخصوص ہیں اور وہ یہ کہ اشکال مکان کے اندر تغیر کے بغیر حرکت کر سکتی ہیں اور مکان کی کسی دی ہوئی مقدار میں تقسیم کے تغیرات سے اس کی مجموعی مقدار میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا یہ آخری کلیہ ایسا ہے جو اعداد پر بھی عمل کرتا ہے۔ مختصراً اس کو اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں کہ کل اپنے اجزاء کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر ایک انسان کے ہم گردن پر سے دو کر دیں تو وہ ویسا ہی حیاتیاتی مجموعہ باقی نہیں رہتا جیسا کہ ٹکڑوں پر سے اس کے دو کر دیئے ہیں۔ مگر ہندسی اعتبار اس کو نہیں سے بھی قطع کیا جائے وہ وہی مجموعہ رہتا ہے۔ اشکال کے مکان میں حرکت کر سکنے کے متعلق جو کلیہ ہے وہ کلیہ نہیں بلکہ ہدایت ہے۔ چونکہ وہ اس طرح سے حرکت کر سکتی ہیں اس لیے ان کے مابین چند مقررہ مساواتیں اور فرق ہونے ضروری ہیں بلحاظ اس کے کہ وہ کہاں ہیں۔ لیکن اگر مکان کے اندر منتقل ہونے سے اشکال چھوٹی یا بڑی ہو جاتی ہیں تو مساوات کے اضافات کے لحاظ کرنے کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ اس کے ساتھ مقام کی جابھی لگادی جائے۔ ایسا ہندسہ جو ہمارے ہندسے کی طرح سے قطعی طور پر تعینی ہو۔ صرف ایسے ہی مفروضے کی بنا پر اختراع کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ اس کے نہفنتہ ہو جانے اور بگڑ جانے کے قوانین مقرر ہوں۔ لیکن یہ ہمارے ہندسے کے کہیں زیادہ پیچیدہ ہوگا کیونکہ اس کا مفروضہ نہایت ہی سادہ ہے۔ اور خوش قسمتی سے اس کو یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ایسا مفروضہ ہے جس کے ساتھ ہمارے تجربے کا مکان بظاہر مطابق معلوم ہوتا ہے۔

ان اصول کے ذریعے سے جو سب کے سب ایک دوسرے کی تائید میں مل کر رہے ہیں، لاتعداد اشکال کی باہمی مساواتوں کا پتہ چل جاتا ہے حتیٰ کہ ایسی شکلوں کے مساوی ہونے کا بھی حال معلوم ہو جاتا ہے جن میں بادی النظر میں کوئی مشابہت نہیں ہوتی۔ ہم ان کو ذہنی طور پر حرکت دیتے اور سمجھاتے ہیں اور یہ باتیں ہیں کہ ان کے حصے باہم ایک دوسرے پر چھیک بیٹھ جائیں گے، ہم ایسے مبالغہ آلودہ کا اضافہ کرتے ہیں جو ان کو تقسیم کر دیتے یا بڑھا کر دکھادیتے ہیں اور ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ نئی شکلیں ایک دوسرے کے اس طرح سے مشابہ ہوتی ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہی شکلیں بھی ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ اس طرح سے ہم ہر قسم کی شکلوں کو دوسری شکلوں میں ظاہر کرتے ہیں اور ایسی اشیا کی اقسام کے متعلق ایسے علم کو وسعت دیتے ہیں جو بعض اور اقسام کی اشیا کے مطابق ہوتی ہیں یا جو ان کے مساوی ہوتی ہیں۔

نتیجہ اس کا ذہنی اشیا کا ایک نیا نظام ہوتا ہے جن کو بعض افروز کے لئے بعینہ یکساں تصور کیا جاسکتا ہے اور ہے وہ کا ایک نیا سلسلہ غیر محدود طول اختیار کرتا ہے جس طرح سے کہ اعداد کے مابین مساواتوں کا سلسلہ ہے جس کے ایک حصے کو غریبی جدول ظاہر کرتا ہے۔ اور ابتداء یہ سب کچھ ان ہم وجودیوں اور تسلسلوں کے لحاظ کے بغیر ہوتا ہے جو ہم کو فطرت پرست ہیں اور نہ اس میں اس کا لحاظ ہوتا ہے کہ بن اشکال کا ہم ذکر کر رہے ہیں آیا ان کا خارجی طور پر ہی بخوبی ہو رہا ہے یا نہیں۔

سلسلوں کا شعور کی بنیاد ہے

پس اصطلاحات منطقی اور ریاضیات سب کی سب محض ذہن کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں جو اپنے تفکرات کا مقابلہ کرتا ہے، بلا لحاظ اس کے کہ وہ کہاں سے آتے ہیں۔ ان تمام علوم کے عالم وجود میں آنے کا اصل سبب یہ ہے کہ ہم میں سلسلوں کے

سمجھنے کی قابلیت پیدا ہو گئی ہے اور ان میں یہ امتیاز کرنے کی کہ آیا یہ ایک جنس ہیں یا مختلف انجنس ہیں اور یہ اس شے کی جس کو میں نے اضافہ کیا ہے متعین نہیں رکھتے ہیں سلسلوں کا یہ شعور انسانی تکمیل ہے جس کا ارتقا بتدریج ہو اے اور جس کے باب میں مختلف اشخاص میں بہت فرق ہوتا ہے۔ چونکہ یہ عادی اختلافات کا نتیجہ ہوتا ہے اس لئے اس کی خارجی اختلافات سے توجہ نہیں ہو سکتی اس لئے ہیں اس کو ایسے عالموں سے منسوب کرنا چاہئے جن کی اصل دماغ سے ہو اب وہ کچھ بھی ہوں۔ ایک بار جب یہ شعور ہو جاتا ہے بالواسطہ فکر ممکن ہو جاتا ہے کیونکہ ہمارے ایک سلسلے کے قیام کے ساتھ یہ قیام بھی ہو سکتا ہے کہ اگر اس میں سے بعض حد و کو حذف کر دیا جائے تو جو حدیں باقی رہیں گی ان کے مابین ایک ہی طرح کے اضافات باقی رہ سکتے ہیں اور اس طرح سے ایسی اشیا کے مابین اضافات کا ادراک ہوتا ہے جو فطری طور پر اس قدر علحدہ ہوتی ہیں کہ بصورت دیگر ہم نے ان کا کبھی مقابلہ نہ کیا ہوتا۔

درمیان واسطوں کے حذف کا کلیہ صرف خاص سلسلوں پر مطبق ہوتا ہے۔ اور ان میں بھی ان پر جن پر کہ ہم نے غور کر لیا ہے اور جن میں اضافت متوالی یا تو فرق کی ہوتی ہے یا مشابہت کی یا قسم کی یا عددی جمع کی، یا ایک ہی خطی یا ستوی جہت میں تطویل کی ہوتی ہے۔ اس لئے یہ فکر کا محض صوری قانون ہی نہیں ہے بلکہ جن امور کی نسبت فکر ہوتا ہے ان کی نوعیت سے تراوش کرتا ہے۔ اس لیے کلی طور پر یہ کہنا کافی نہ ہوگا کہ جنسی اضافت رکھنے والی تمام حدود کے سلسلوں میں بعیدی ارکان ایک دوسرے سے وہی تعلق رکھتے ہیں جو قریبی ارکان رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ اکثر صحیح نہ ہوگا۔ اس سلسلے میں لا، ب نہیں ہے، ج نہیں ہے، د نہیں ہے، بعیدی حدود کے مابین اضافت کا پتا چلانے کی گنجائش نہیں ہے۔ سببی قضیوں سے کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ یا اگر زیادہ حقیقی مثال دی جائے تو یوں سمجھو کہ ایک عورت کا عاشق عموماً اس کے محبوب سے محبت نہیں کرتا۔ یا ایک ترید کرنے والے کی ترید کرنے والا اس کی ترید نہیں کرتا جس کی وہ ترید کر رہا ہو۔ متقابل کا قائل اس کے شکار کو قتل نہیں کرتا۔ ایک شخص کے طاقاتوں

یا دشمنوں کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی باہم ملاقاتی یا دشمن ہوں اور نہ ان دو چیزوں کے لئے جو ایک تیسری چیز کے اوپر ہوتی ہیں یہ ضروری ہے کہ وہ خود بھی ایک دوسرے کے اوپر ہوں۔

درمیانی واسطوں کا حذف اور اضافات یا علاقوں کا انتقال صرف کمبسی سلسلوں کے اندر ہوتا ہے۔ لیکن سب کمبسی سلسلوں میں درمیانی واسطوں کے حذف اور اضافات کے انتقال کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس کا مدار اس امر پر ہوتا ہے کہ یہ کونسے سلسلے ہیں اور ان کے اندر کونسے علاقے پائے جاتے ہیں۔ یہ کہنا چاہئے اگر یہ محض لفظی استلاف کا معاملہ ہے کیونکہ زبان بھی ہم کو ایک اضافت کے نام کو محذوف اضافوں پر سے منتقل ہونے کی اجازت دیتی ہے اور کبھی نہیں دیتی۔ مثلاً ہم انسانوں کو قریبی اور بعیدی دونوں طرح کی نسلوں کا مورث کہتے ہیں مگر بعیدی نسل کا ان کو آبا نہیں کہتے۔ بعض اضافات ایسے ہوتے ہیں جو بالخاصہ منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں بعض ایسے نہیں ہوتے شہر یا سبب ہونے کی اضافت ایسی ہی ہے جو بالخاصہ منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے، علت علت معلول ہوتی ہے۔ اس کے برعکس انکار اور رکاوٹ کے اضافات قابل انتقال نہیں ہوتے۔ مثلاً جو شے ایک رکاوٹ میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے وہ اس شے میں رکاوٹ پیدا نہیں کرتی جس میں یہ رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ اصطلاحوں کی کسی رد و بدل سے وہ عمیق فرق محو نہ ہوگا جو ان دو صورتوں کے مابین پایا جاتا ہے۔

تصورات کے متعلق پوری طرح سے بعیرت ہونے کے علاوہ اور کسی شے سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ آیا واسطوں کے حذف کا کلیہ ان پر عائد ہوتا ہے یا نہیں۔ روابط قریبی ہوں یا بعیدی یہ ان کی داخلی فطرتوں سے تراش کر تے ہیں۔ ہم ان پر بعض طریقوں سے غور کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور ان میں بعض اضافات پیدا کرتے ہیں اس میں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات ہم ایسا کر سکتے ہیں اور بعض اوقات نہیں کر سکتے۔ یہ سوال کہ آیا مروضات منتقل کے مابین داخلی اور نہایت ہی اہم روابط ہیں یا نہیں ہیں درحقیقت ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ سوال کہ آیا

ہم ان میں ذہنی طور پر ربط و یکجہ کوئی نیا اور اک پیدا کر سکتے ہیں یا نہیں، یا ایک نتیجہ خیز ذہنی عمل کے ذریعے سے ایک معروض سے دوسرے پر آ سکتے ہیں۔ بعض تصورات اور اعمال میں تو ہم کو نتیجہ حاصل ہوتا ہے، مگر بعض سے کوئی نتیجہ حاصل نہیں ہوتا۔ جہاں نتیجہ حاصل ہوتا ہے وہاں یہ محض تصورات اور اعمال کی نوعیت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر نیلے پن اور زردی کو لو۔ ہم ان کے اوپر بعض طریقوں سے عمل کر سکتے ہیں، مگر ان کے علاوہ دوسرے طریقوں پر عمل نہیں کر سکتے۔ ہم ان کا مقابلہ تو کر سکتے ہیں، مگر ایک دوسرے پر زیادہ نہیں کر سکتے اور نہ ایک کو دوسرے میں سے تفریق کر سکتے ہیں۔ ہم ان کو ایک عام جنس رنگ سے منسوب کر سکتے ہیں، مگر ایک کو دوسرے کی قسم قرار نہیں دے سکتے اور نہ ایک دوسرے سے استنباط کر سکتے ہیں۔ اس کا تجربہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ تجربے میں تو ہم نیلے رنگ کو زرد رنگ میں ملا بھی سکتے ہیں اور نیلے رنگ کو زرد رنگ سے علیحدہ بھی کر سکتے ہیں اور دونوں مرتبہ نتیجہ حاصل کر سکتے ہیں۔ صرف اس بات کو ہم پوری طرح سے جانتے ہیں کہ یہ خوب نیلے اور زرد اوصاف کی جمع و تفریق نہیں ہے۔

اس طرح سے اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ذہن ضروری اور ابدی اضافات سے پر ہوتا ہے۔ جن کو یہ اپنے بعض تصوری تعقلات کے باطن میں پاتا ہے اور جو اس نظام تعداد سے جس میں تجربے نے تعقل کی اصولوں کو زمان و مکان میں مربوط کیا ہو، اپنا ایک علیحدہ اور شعبین نظام رکھتے ہیں۔ کیا ہم ان غلوں کو حقیقت کے وجدانی حلقے یا اولیٰ محبوبے کہیں گے یا نہیں۔ ذاتی الحقیقہ پر تو میں ان کو ایسا کہنا پسند کروں گا لیکن میں ان کو مطلقاً کو استعمال کرنے والے وقت اس لئے جمع کرتا ہوں کہ بہت سے لائق اشخاص کو اختلافی تاریخ نے ان کے کل تصنیف سے متغیر کر دیا ہے۔ اس قسم کے پڑھنے والوں کو بدگمان نہ ہونے دینے کا سب سے پر مصلحت طریقہ یہ ہے لافانی لاک کے نام کو آگے رکھا جائے۔ کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ گذشتہ صفحات میں میں نے لاک کی کتاب چہارم کے مضامین کو کسی قدر زیادہ واضح کر دینے کے علاوہ کچھ نہیں کیا ہے۔

”ایک ہی قسم کی غیر متغیر اشیا کے مابین ایک ہی طرح کی اضافات کا ناقابل تغیر ہونا“ ایسا تصور ہے جو اس کو بتاتا ہے کہ اگر مثلث کے تین زاویوں کا مجموعہ ایک بار دو قاتموں کے مساوی ہے، تو مثلث کے تین زاویے ہمیشہ دو قاتموں کے مساوی ہوں گے۔ لہذا اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ ایک خاص صورت میں جو بات ایک بار صحیح ہوگی وہ ہمیشہ صحیح ہوگی جو تصورات ایک بار ملتی ہیں وہ ہمیشہ ملتی ہیں گے اس بنیاد پر ریاضیات میں جزئی ثبوت کلی علم کا باعث ہوتے ہیں۔ پس اگر یہ ادراک کہ ایک ہی طرح کے تصورات ایک ہی طرح کے اطوار و اضافات رکھتے ہیں علم کی کافی بنیاد نہ ہو تو ریاضیات میں عام مسئلوں کا کوئی علم نہ ہو سکتا..... ہر قسم کا عام علم صرف ہمارے افکار کے اندر ہوتا ہے اور صرف ہمارے مجرد تصورات پر تدبر کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان کے مابین جہاں کہیں ہم ملابقت یا مخالفت کا ادراک کرتے ہیں وہاں ہم کو عام علم ملتا ہے۔ اور ان تصورات کے نام قضایا میں کیا کرنے سے ہم یقین کے ساتھ عام حقائق کا اظہار کر سکتے ہیں۔

..... اس قسم کے تصورات کے متعلق جو کچھ ایک بار معلوم ہو جاتا ہے وہ ہمیشہ سچہ کے لئے صحیح ہوگا۔ پس تمام کلی علم کے متعلق یہ ہے کہ اس کو جن خود اپنے ذہنوں میں تلاش کرنا اور پانا چاہئے اور خود ہمارے تصورات کی جانچ سے یہ ہم کو مل سکتا ہے۔ اشیاء کی ماہیتوں (یعنی مجرد تصورات) کے متعلق حقائق ابدی ہوتے ہیں اور یہ صرف ان ماہیتوں پر تفکر و تدبر کر کے حاصل ہو سکتے ہیں..... علم ان تصورات کا نتیجہ ہے (اب وہ خواہ کچھ سچی ہوں) جو ہمارے ذہنوں میں ہوتے ہیں جو وہاں بعض قضیوں کو پیدا کرتے ہیں..... لہذا اس قسم کے قضیوں کو ابدی حقائق کہا جاتا ہے.....

کیونکہ جب ایک بار مجرد تصورات کے متعلق ان کو اس طرح سے مرتب کر لئے جاتا ہے کہ یہ صحیح ہوں تو جب کبھی ماضی یا مستقبل میں کسی ایسے ذہن کے ذریعے سے جو یہ تصورات رکھتا ہو ان کا مرتب ہو فرض کیا جاسکے گا تو یہ ہمیشہ واقف صحیح ہوں گے کیونکہ جب ناموں کو ہمیشہ ایک ہی تصور کے لئے فرض کر لیا جائے گا اور ایک ہی طرح کے تصور ایک دوسرے کے ساتھ اہل طور پر ایک طرح کے اطوار رکھیں گے تو اس قسم کے مجرد تصورات کے متعلق جو قضیہ ایک صحیح ہوں گے وہ ابدی

مطابق ہیں۔ کیا مثلث کے تصور کے متعلق یہ صحیح ہے کہ اس کے تین زاویے دو ٹائٹل کے مساوی ہیں۔ یہ مثلث کے متعلق بھی صحیح ہے اب حقیقتہً اس کا جہاں کہیں بھی وجود ہو۔ اب اگر ایسی کوئی شکل ہو جو اس تصور کے جو اس کے ذہن میں ہے، پوری طرح سے مطابق نہ ہوتی ہو، تو اس کا اس قضیے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ لہذا اس کو یقین ہوتا ہے کہ ایسے تصورات کے متعلق اس کا تمام علم حقیقی علم ہے۔ کیونکہ اس کے صرف وہی اشتیاء ہوتی ہیں جو اس کے تصورات کے مطابق ہوتی ہیں اس لیے اس کو یقین ہوتا ہے کہ ان اشکال کے متعلق جو کچھ اس کو اس وقت علم ہوتا ہے جب یہ اس کے ذہن میں محض تصوری وجود رکھتی ہیں وہ ان کے متعلق اس وقت بھی صحیح ہوگا جب ان کا مادی صورت میں حقیقی وجود ہوگا۔ اب رہا یہ امر کہ کسی جسم کا وجود ہے یا کن اجسام کا وجود ہے اس کا دریافت کرنا ہمارے جو اس سے متعلق ہوتا ہے کہ جس حد تک یہ کر سکتے ہیں ہمارے لئے دریافت کریں۔

اسی لئے لاک ذہنی صداقت اور حقیقی صداقت میں امتیاز کرتا ہے۔ اول الذکر وجدانی طور پر یقینی ہوتی ہے۔ آخر الذکر کا مدار تجربے پر ہوتا ہے۔ حقیقی اشیا کے متعلق وجدانی صداقتوں کا دعویٰ ہم صرف انفرادی طور پر کر سکتے ہیں۔ یعنی یہ فرض کر کے کہ حقیقی اشتیاء کا وجود ہے، جو وجدانی قضایا کے تصوری موضوعوں کے بالکل مطابق ہوئے ہیں۔

اگر ہمارے جو اس مفروضے کی تائید کرتے ہیں تو سب ٹھیک رہتا ہے۔ لیکن لاک کے یہاں اولیٰ قضایا کے مرتبے کے عجیب و غریب زوال پر غور کرو۔ قدام ان کو بے چون و چرا تسلیم کرتے تھے اور ان کے نزدیک ان سے حقیقت کی ساخت کا اظہار ہوتا ہے۔ انھوں نے یہ فرض کر لیا تھا کہ اولیٰ نمونے کی اشیا کا ان اصنافات میں وجود ہے جن میں ہم کو ان کا خیال کرنا پڑتا ہے۔ ذہن کے لزومات ذات باری کے لزومات کا ثبوت تھے۔ اور دیگر کارٹ کے زمانے تک ارتہابیت نے اعتقادی حلقوں میں اس قدر ترقی نہ کی تھی کہ ثبوت کے لئے بھی ثبوت کی ضرورت نہ ہو، اور اپنے فطری اعتقادات پر جمے رہنے کے لئے باری تعالیٰ کی صداقت سے مدد لینے کی ضرورت ہو۔

لیکن لاک کے وجدانی نقصان بھی خارجی حقیقت کے متعلق کچھ بہتر حالت میں نہیں چھوڑتے حقیقت کے معلوم کرنے کے لئے ہمیں اب بھی اپنے حواس پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح پرہ وجدانی صورت حال کی حمایت ایک نئے نتیجہ پر پہنچ رہی ہے۔ ابدی حدائق جن کا ہمارے ذہن کی ساخت تک سہارا دیتی ہے، وہ خود کسی خارج از ذہن وجود کا سہارا نہیں لیتیں اور نہ وہ جیسا کہ کانٹ نے بعد کو ادعا کیا تھا تمام ممکن تجربے کے لئے قانون ساز ہونے کی نوعیت رکھتی ہیں۔ ان سے دراصل ذہنی واقعات کی حیثیت سے دلچسپی ہوتی ہے۔ یہ ذہن میں منظر رہتے ہیں اور ایک خوشنما تھوڑی جال بناتے ہیں اور زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم خارجی حقائق کے دریافت کرنے کی امید کرتے ہیں جن پر جال اس طرح سے پھینکا جاسکتا ہے کہ تصوری اور حقیقی مل جائیں۔

یہ چیز ہم کو حکمت کی طرف واپس لاتی ہے جس سے ہم نے اپنی توجہ کو ہٹا دیا تھا۔ حکمت خیال کرتی ہے کہ اس نے زیر بحث خارجی حقائق کو دریافت کر لیا ہے۔ سالمات اور اثیر جن میں لمبیتوں اور اسراعوں جن کا اظہار اعداد سے اور راستوں کے علاوہ جن کا اظہار تخلیقی ضابطوں سے ہو سکتا ہے۔ اور کوئی خاصہ نہیں ہے یہ کم از کم ایسی چیزیں ہیں جن پر ریاضیاتی منطقی جال کو پھینکا جاسکتا ہے اور حسی مظاہر کے بجائے اس کو فرض کر کے حکمت ہر سال اپنے لئے ایسا عالم بنانے کے زیادہ قابل ہوتی جاتی ہے جس کے متعلق عقلی دعاوی کئے جاسکتے ہیں۔ بیکانیکی فلسفہ کے لئے حسی مظاہر خالص دھوکا ہیں۔ وہ اسٹیا اور اوصاف جن کا ہم جہلی طور پر یقین رکھتے ہیں ان کا وجود نہیں ہے۔ حقائق صرف ایسے جسموں کے انبوه ہیں جو ہر وقت موجی یا مسلسل حرکت کرتے رہتے ہیں جن کے بے زبان و بے معنی تغیرات وضع و مقام سے عالم کی تاریخ بنی ہے اور جن کو حرکت کی ابتدائی ترتیبات و عادات سے (جس کو افراطی طور پر ان کی کیا ہے) ثابت کیا جاسکتا ہے۔ ہزار بار پس گزرے جب انسان نے فطرت کے ضلال و ترتیبات کی ابتیری کو ایسی صورت میں ڈھالنا شروع کیا تھا جو قابل فہم معلوم ہو عقلی نظام کے انھوں نے تصور میں بہت سے ابتدائی نمونے فرض کئے۔ اشیاء کے مابین بہت سے غایتی اور جالیاتی روابط علی جوہری رشتے منطقی اور ریاضیاتی اصناف مانے۔ ان تصوری نظاموں

میں سب سے زیادہ امید افزا بلا شبہ زیادہ پر مغز یعنی عطاوفتی تھے۔ اور سب سے غیر دلچسپ اور سب سے کم امید دلانے والے ریاضیاتی تھے۔ لیکن آخر الذکر کے استعمال کی تاریخ مستقل طور پر آگے بڑھنے والی کامیابیوں کی ہے۔ اس کے برخلاف براز عطاوفت نظاموں کی تاریخ نسبتاً غیر نتیجہ خیزی اور ناکامی کی ہے۔ مثلاً ہر کے ان حصوں کو لو جن سے تم کو انسان ہونے کی حیثیت سے سب سے زیادہ دلچسپی ہے اور ان کو مکمل و غیر مکمل غایات و وسائل بلند و پست جمیل و قبیح ایجابی و سلبی ہم آہنگ و غیر ہم آہنگ موزوں و غیر موزوں فطری و غیر فطری وغیرہ میں تقسیم کرو تو تمہارے تمام نتائج بے سود ہوں گے۔ تصوری عالم جس قیمتی امتیازی خواص رکھتا ہے جو چیز قیمتی ہے اس کو محفوظ رکھنا چاہئے۔ معمولی چیزوں کو اس کی خاطر قربان کر دینا چاہئے اس کی خاطر استغناء کرنے چاہئیں۔ اس کا قیمتی ہونا دوسری چیزوں سے اعمال وغیرہ کا سبب ہوتا ہے۔ لیکن تمہارے قیمتی معروض کو حقیقی عالم میں اس قسم کی کسی چیز سے سابقہ پڑنے کا اندیشہ نہیں ہے۔ فطری استغناء کو عطاوفتی استغناء جالیا تین ناموں سے جتنا چاہے موسوم کرو۔ اس سے کسی قسم کا فطری نتیجہ مرتب نہیں ہوگا۔ ممکن ہے یہ اس قسم کی ہوں جس کا تم دعویٰ کرتے ہو، لیکن وہ اس قسم کی قسم نہیں ہیں اور اس قسم کے نظام بنانے والوں میں سے آخری تین ہی بے عمل صریحی طور پر منطق کی تردید کرنے پر مجبور ہو گیا تاکہ ان ناموں سے جن سے وہ استغناء کو موسوم کرنا تھا نتائج استغناء کر سکے۔

لیکن جب استغناء کو تم ریاضیاتی اور میکائیکی ناموں سے موسوم کرتے اور ان کے متعلق کہتے ہو کہ اتنے مجسم میکائیک ان مقامات پر ہیں اور میکائیک ایسی رفتاروں سے راستے پر ایسی شکلیں بناتے ہیں تو صورت حال بالکل بدل جاتی ہے۔ فطرت سے ان تمام استغناطات کی تصدیق ہو جاتی ہے جو تم آئندہ کرنے کا ارادہ رکھتے ہو، اور تمہاری فراست ایسا انعام پالیتی ہے۔ جن ناموں سے تم نے اپنی اشیا کو موسوم کیا تھا وہ ان کے تمام نتائج کا تحقیق کرتی ہیں جدید میکائیکی طبیعی فلسفہ جس پر ہم سب کو اس قدر ناز ہے کیونکہ یہ سماجی تخلیق کا ناستہ بقائے توانائی، حرارت اور گیسیوں کے حرکی نظریے وغیرہ پر حاوی ہے، یہ کہہ کر آغاز بحث کرتا ہے کہ واقعات

صرف ابتدائی جمہات کی ترتیبات اور حرکات ہیں اور قوانین صرف حرکت کے تغیرات ہیں جو ترتیبات میں تبدیلیاں پیدا کرتے ہیں۔ یہ فلسفہ جس نصب العین کے لئے سامعی ہے وہ عالم کا ریاضیاتی ضابطہ ہے جس کے ذریعے سے اگر ایک دئے ہوئے لمحے میں تمام ترتیبات و حرکات معلوم ہوں تو کسی آئندہ لمحے کی ترتیبات و حرکات کا محض اس کے ضروری مبدی حسابی اور منطقی معانی پر غور کر کے حساب لگانا ممکن ہوگا۔ ایک بار جب عالم میں عیاں شکل میں ہمارے پاس آجائے گا تو ہم اپنا اولیٰ اضافات کا حال اس کی تمام حدود پر پھینک سکیں گے اور اس کے ایک پہلو سے دوسرے پہلو پر داخلی فیکری لزوم سے پہنچ جائیں گے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایسا عالم ہے جس میں عقلی مواد بہت ہی کم ہے۔ عطفوفتی واقعات و اضافات کا ایک وار میں اتنا ہی عام ہو جاتا ہے۔ لیکن جو عقلیت حاصل ہوتی ہے وہ یہ اعتبار صورت اس قدر مکمل ہوتی ہے کہ بہت سے ذہنوں کے لئے یہ نقصان کی تلافی کر دیتا ہے اور فکر کو ایسی بے مقصد کائنات کے تصور کو قبول کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے جس میں وہ تمام اشیاء اور اوصاف جن سے لوگوں کو محبت ہوتی ہے محض ہمارے تخیل کے دھوکے ہیں جو غبار کے اتفاقی بادلوں سے وابستہ ہوتے ہیں جن کو ابدی کائناتی موسم اتنی ہی بے پروائی سے منتشر کر دے گا جتنی بے پروائی سے اس نے ان کو جمع کیا ہے۔

عوام کا یہ خیال کہ حکمت ذہن پر خارج سے عائد ہوتی ہے اور یہ کہ ہمارے اغراض کو اس کی تعمیرات سے کوئی تعلق نہیں ہے بالکل ہی سہل ہے۔ یہ تصنیف کرنے کی آرزو کہ اسٹیپلے عالم ایسی جنموں سے تعلق رکھتی ہیں جو عقلی عقلیت سے باہر مربوط ہوتی ہیں حکمت اور عطفوفتی فلسفہ دونوں کی بنیاد ہے۔ اور ابتدائی محقق اس امر کا ایک تندرست احساس باقی رکھتا ہے کہ جو مواد اس کے ہاتھ میں ہے وہ کس قدر لچک رکھتا ہے۔

ہیکلم ہو لڑ اپنی اس جھوٹی سی تصنیف کی ابتدا میں جس نے تباہی توانائی کی بنیاد رکھی ہے کہتا ہے کہ یہ کام طبعی علوم کا ہے کہ ان اسباب کی تلاش کریں جن کے ذریعے سے فطرت کے خاص خاص اعمال کو کئی قاعدوں سے منسوب کیا جا سکتا ہے

اور پھر ان سے استنباط کیا جاسکتا ہے۔ اس قسم کے قاعدے مثلاً انکسار انعطاف نور کے قوانین یا کیسی جمہوں کے متعلق میری بوٹی اور کچے لیونزاک کے قوانین (ظاہر ہے کہ مظاہرہ کی تمام قسموں پر حاوی ہونے کے لیے عام تشقل ہیں۔ ان کی تلاش ہماری حکمت کے اختیاری حصے کا کام ہے۔ اس کا نظری حصہ اعمال کے مرئی نتائج سے ان کے نامعلوم اسباب کا پتہ چلانے کی یعنی علیت کے قانون کے ذریعے سے ان کے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ نظری طبیعیات کا انتہائی مقصد یہ ہے کہ اعمال فطرت کے آخری غیر متغیر اسباب کو دریافت کرے۔ آیا تمام اعمال و حقیقت ایسے اسباب سے منسوب ہو سکتے ہیں یا الفاظ دیگر آیا فطرت کامل طور پر قابل فہم ہے یا ایسے تغیرات ہیں جو علیت لازمی کی گرفت میں نہیں آتے اور خود کا ہی یا اختیار کے حلقے میں آتے ہیں اس کے فیصلے کا یہ موقع نہیں ہے۔ لیکن بہر حال یہ بات واضح ہے کہ وہ حکمت جس کا مقصد یہ ہے کہ فطرت کو قابل فہم ظاہر کرے اس کا اس کے قابل فہم ہونے کے مسئلہ سے ہونا لازمی ہے اور وہ اس کے مطابق نتائج اخذ کرے گی یہاں تک کہ ناقابل تردید واقعات سے اس طریقے کے خامیاں ظاہر نہ ہو جائیں۔۔۔۔۔۔ اس کے بعد یہ مسئلہ کہ فطری مظاہرہ کی غیر متغیر انتہائی اسباب میں تحویل ہونی چاہئے خود کو اس طرح سے ڈھالتا ہے کہ جن قوتوں میں زمانے سے تغیر نہیں ہوتا وہ یہ اسباب ہونے چاہیں اب حکمت میں ہم کو مادے کے ایسے حصے مل چکے ہیں جن میں غیر متغیر قوتیں (یعنی عرفانی اوصاف) ہیں اور ان کو ہم نے (کیمیادی) عناصر کے نام سے موسوم کیا ہے۔ پس اگر عالم کو ایسے عناصر سے بنا ہوا فرض کریں جن کے اوصاف غیر متغیر ہوں تو ایسے عالم میں صرف میکائی تغیرات ممکن رہ جاتے ہیں یعنی حرکات اور جو خارجی اضافات قوتوں کے عمل کو متاثر کر سکتی ہیں وہ بھی مکانی ہیں یا یہ الفاظ دیگر قوتیں حرکی ہیں جن کے اثر کا مدار صرف ان کے مکانی اضافات پر ہے۔ اس سے بھی زیادہ صحت کے ساتھ کہا جائے تو یہ کہیں گے کہ مظاہر فطرت کی تحویل مادی نقطوں کی ایسی حرکات میں ہونی چاہئے جن کی حرکی قوتیں غیر متغیر ہوں اور یہ قوتیں صرف مکانی اضافات کے مطابق عمل کریں۔۔۔۔۔۔ لیکن نقطے اپنے فاصلوں کے علاوہ اور کوئی

باہمی مکانی اضافت نہیں رکھتے..... اور وہ حرکی قوت جو یہ ایک دوسرے پر صرف کرتے ہیں وہ تغیر فاصلہ کے علاوہ اور کسی شے کا باعث نہیں ہو سکتی یعنی یہ یا تو قوت جاذب ہو یا قوت دافع ہو..... اور اس کی شدت کا مدار صرف فاصلے پر ہو سکتا ہے۔ اس وجہ سے آخر کار طبیعیات کا کام صرف یہ رہ جاتا ہے کہ مظاہر کو غیر متغیر جاذب یا دافع قوتوں سے منسوب کرے جن کی شدت فاصلے کے ساتھ تغیر ہوتی ہے۔ اس کام کا انجام پا جانا فطرت کے کامل طور پر سمجھ میں آسکنے کی شرط ہے۔“

اس موضوعی دلچسپی کو جو اس مسئلہ کے اختیار کرنے کا باعث ہوئی ہے، اس سے زیادہ صفائی کے ساتھ بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ مفروضے کو جو شے حکمی بناتی ہے اور محض شاعرانہ نہیں رہنے دیتی اور جو چیز ہیکم ہو لہذا اور اس کی قسم محققین کو حکمی محقق بناتی ہے، وہ یہ ہے کہ اشیائے فطرت اسی طرح سے عمل کرتی ہوئی پائی جاتی ہیں گویا وہ اسی قسم کی ہوں جیسا کہ ان کو تسلیم مانا گیا ہے۔ وہ اسی طرح سے عمل کرتی ہیں جس طرح اسے محض جاذب اور دافع سالمات عمل کرتے۔ اور جس حد تک اس امر کی جانچ کے لئے ان کی کافی وضاحت کے ساتھ مکثراتی اصطلاحات میں ترجمانی کی گئی ہے، اس حد تک ایک عجیب و غریب تصویری شے یعنی ان کے باہمی فاصلوں اور حرکات کا ریاضیاتی مجموعہ ان کی تمام حرکات میں منتقل پایا گیا ہے۔ یہ مجموعہ مکثرات زیر بحث کی مجموعی توانائی کہلاتا ہے۔ اس کا استقلال یا قار مکثرات اور مرکز کی قوتوں کے مفروضے کو وہ نام دیتا ہے جس سے کہ اس کا منطقی طور پر استنباط کیا گیا ہے۔

کسی ریاضیاتی میکائیکل نظریے کو تو اس کو ہمیشہ ایک ہی طرح کا یاد دہانے یہ سب کے سب حسی تجربات کی دوسری صورتوں میں ترجمانیاں ہوتے ہیں یعنی ایسی حدود کی جگہ جن میں جنس عدد صورت مساوات وغیرہ کی اضافات نہ ہوں ایسی حدود کو دینا جن میں یہ اضافات پائے جائیں اور ان کے ساتھ یہ بیانات ہوتے ہیں کہ جو صورت تجزیے میں آئی ہے وہ غلط ہے اور تصویری صورت صحیح ہے، جن کی تائید نئے حسی تجربات کے ظہور سے ہوتی ہے جو ٹھیک ان اوقات اور

مقامات میں کئے جاتے ہیں جن میں منطقی طور پر ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ان کے تصویری متلازمات کو ہونا چاہیے۔ اس طرح سے موہی مفروضے تاریکی اور رنگ کے حلقوں میں انتشاروں اور یا آواز جسموں میں جو ہمارے پاس سے ہٹ رہے ہوں تغیرات امتداد وغیرہ کی پیشین گوئیوں کا باعث ہوتے ہیں۔ اکثر انی مفروضے و خدائی کثافت انجمادی نقطے وغیرہ کی پیشین گوئیوں کا موجب ہوتے ہیں۔ جو سب کی سب صحیح ثابت ہوتی ہیں۔

اس طرح پر عالم ذہن کے لئے زیادہ منظم اور معتدل ہونا چاہئے اور جیسے ہی یہ اس کے اس قدر کم اور سادہ مظاہر سے بنے ہوئے ہونے کا عقل کرتا ہے جیسے کہ ایسے اجسام ہیں جن میں تعداد اور آگے پیچھے حرکت کے علاوہ اور کوئی اوصاف ہی نہیں ہیں تو یہ اس کی ایک خصوصیت پر سے دوسری خصوصیت تک استخراجی لزوم کے ساتھ گزرنے لگتا ہے۔

مابعد الطبیعیاتی اصول موضوعہ

لیکن مدو کے مابین ان تصویری اضافات کے ساتھ ساتھ جن کی دنیا تصدیق کرتی ہے دوسرے تصویری اضافات بھی ہیں جن کی ہنوز اس طرح سے تصدیق نہیں ہوئی ہے۔ میری مراد ان دعاوی سے ہے (جو محض مقابلے کے نتائج کو ظاہر نہیں کرتے) جن کو ایسے مابعد الطبیعیاتی اور جالیاتی اصول موضوعہ میں بیان کیا ہے جیسے کہ ”اشیا کا اصول ایک ہے“ ”موجودات کی مقدار غیر متغیر ہے“ فطرت سادہ اور غیر متغیر ہے“ فطرت مختصر ترین راستوں سے عمل کرتی ہے“ ”عدم محض سے کوئی چیز وجود میں نہیں آتی“ کسی ایسی چیز کا ارتقا نہیں ہو سکتا جس کی صلاحیت پہلے سے موجود نہ ہو۔“ ”جو چیز معلول میں ہے وہ علت میں بھی ہونی چاہئے“ ”ایک شے دو میں عمل کر سکتی ہے جہاں پر یہ ہوتی ہے“ ”ایک شے اپنی ہی قسم کی شے کو متاثر کر سکتی ہے“ علت کے رکن پر معلول خود بخود رک جائے گا۔ فطرت زعمیں نہیں بھرتی“ اشیا ممیز اور متعلق صنوں سے تعلق رکھتی ہیں کوئی شے نہ تو بغیر علت

کے ہے اور نہ واقع ہوتی ہے عالم تمام و کمال عقلاً قابل فہم ہے وغیرہ۔ اس قسم کے اصول جن کو جی بھر کر بیان کیا جاسکتا ہے صحیح معنی میں عقلیت کے اصول موضوعہ ہیں نہ کہ واقعات کے متعلق دعوے۔ اگر فطرت ان کے مطابق عمل نہ کرے تو یہ اس حد تک زیادہ قابل فہم ہوگی۔ فی الحال ہم اس کے مظاہر کا اس طرح سے تعقل کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ ان کے مطابق عمل کرتی ہے ایک حد تک ہم کامیاب ہو جاتے ہیں۔ مثلاً مقدار موجودات کے بجائے جس کو نہایت ہی مبہم طور پر غیر متغیر مانا گیا ہے فطرت ہم کو فاصلوں اور مسامعوں کے اس عجیب غریب مجموعے کو فرض کرنے دیتی ہے جس کو ہم بہتر اصطلاح نہ ہونے کی وجہ سے تو زمانی کہتے ہیں۔ معلول کے علت میں داخل ہونے کے بجائے جیسے ہی فطرت ہم میں یہ تعقل پیدا کرتی ہے کہ علت و معلول کے کثرات ایک ہی ہیں جن کے اندر وضع و مقام کی تبدیلی ہو جاتی ہے وہ یہ کہنے کا موقع دیتی ہے کہ معلول علت ہے۔ مگر ان تمام ابتدائی کامیابیوں کے گرد ایسے واقعات کا ایک وسیع میدان ہے جو ہنوز عقلی نہیں ہے جن کے اجزا محض یکجا ہیں اور جن کے ایک جزو سے دوسرے جزو تک کسی معقول تصوری راستے سے نہیں آسکتے۔ کثراتی عالم کا بھی یہی حال ہو جاتا ہے جیسے ہی اس کے معلومات کے طور پر ہم فہم عام کی ان پر فریب استہیا کا اضافہ کرتے ہیں، جنہیں اس کی خاطر ہم کو ذبح کرنا پڑا تھا۔

یہ بات نہیں ہے کہ یہ عقلیت کے زیادہ مابعد الطبیعیاتی اصول موضوعہ بالکل بغیر ہوں اگرچہ اس وقت یہ کافی طور پر تجربے سے جب یہ اس طرح سے استعمال ہوتے تھے جس طرح سے اہل مدرسہ ان کو استعمال کرتے تھے یعنی واقعے کے بدیہی دعاوی کے طور پر نصب العینوں کی حیثیت سے ایک طرح کی زینتی رکھتے ہیں اور ان کا ہمیشہ بے چین اور کوشاں رکھتے ہیں تاکہ عالم حس کو از سر نو دباتے ہیں یہاں تک کہ اس کے خطوط کے زیادہ مطابق ہو جائیں۔ مثلاً اس اصول کو لو کہ علت کے بغیر کچھ واقع نہیں ہو سکتا۔ اس امر کے متعلق ہم کوئی متعین تصور نہیں رکھتے کہ ہماری علت سے کیا مراد ہے یا علیت کس شے پر مشتمل ہے۔ لیکن یہ اصول مظاہر کے ذہن اس سے گہرے شلوک کا مطالعہ کرتا ہے جتنا کہ مادی زبانی نقل و نظر ہر ہم کو معلوم ہوتا ہے۔ لہذا الفظ علت ایک نامعلوم دیوتا کی قربان گاہ ہے۔ یا ایک

خالی جگہ ہے جو اس بت کا پتہ دے رہی ہے جس کے یہاں دیکھنے کی توقع تھی۔ حدود و تسلسلہ میں اگر کوئی تحقیقی داخلی ربط دریافت ہوتا، تو اس مفہوم کے طور پر قبول کر لیا جاتا جس کے لئے لفظ علت رکھا گیا تھا۔ پس ہم تلاش کرتے رہتے ہیں اور کثرتی نظامات میں ہم کو داخلی ربط کا ایک تصور ملتا ہے کہ تقیوہ ترتیب کے باوجود مادہ کے کی عینیت باقی رہتی ہے۔ شاید اگر اور تلاش کریں تو ہمیں داخلی ربط کی دوسری تفسیر بھی مل جائے گی حتیٰ کہ ممکن ہے کثرات اور ان ثانوی اوصاف وغیرہ کے مابین مل جائیں جو یہ ہمارے ذہنوں پر پیدا کرتے ہیں۔

اس امر کو جتنی بار بھی دہرایا جائے تو نامناسب نہیں کہ ہمارے عقلی اضافات کے تصوری نظاموں میں کسی ایک کا حقیقی عالم پر کامیابی کے ساتھ منطبق ہونا جاری اس امید کو حق بجانب قرار دیتا ہے کہ دوسرے نظام بھی منطبق ہو سکیں گے۔

مابعد الطبیعیات کو طبیعیات سے محبت کا سبق لینا چاہئے، اور صرف اس امر کا اعتراف کرنا چاہئے کہ میرا کام طبیعیات کے مقابلے میں طویل تر ہے۔ یہی نہیں کہ فطرت کو از سر نو دھالا جا سکے بلکہ یقیناً دھالا جائے گا اور اس نقطے سے بہت آگے جہاں تک کہ اب پہنچ چکے ہیں۔ ٹھیک کس حد تک ایسا ہوگا؟ یہ ایسا سوال ہے جس کا حکمت اور فلسفے کی پوری تاریخ جواب دے سکتی ہے۔ ہمارا کام چونکہ نفسیات سے متعلق ہے اس لئے ہم اس تعلیم تر مسئلے کی دہلیز تک کو پار نہیں کر سکتے۔

اس ذہنی ساخت کے علاوہ جس کی بنا پر ایسے مابعد الطبیعیاتی اصول عالم وجود میں آتے ہیں جیسے کہ ابھی بیان کئے جا چکے ہیں، ایسی ذہنی ساخت بھی ہے جو خود کو جمالیاتی اور اخلاقی اصول میں ظاہر کرتی ہے۔

جمالیاتی اور اخلاقی اصول

جمالیاتی اصول دراصل ایسے کلیے ہیں جیسے کہ ایک سیر اپنے پنجم و سوئم کے ساتھ اچھا معلوم ہوتا ہے یا الوؤں کے لئے ٹنک کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کچھ اس طرح سے بے ہوا ہوتے ہیں کہ جب بعض ازومات ہمارے ذہن کے سامنے آتے ہیں تو ان میں سے

ایک بعض ارسامات کو تو اپنا مخالف سمجھتا ہے اور بعض کو موافق۔ ایک حد تک تو اصول عادت سے ان جمالیاتی روابط کی توجیہ ہو جائے گی۔ جب ارسامات کے ایک مجموعے کا بار بار تجربہ ہوتا ہے تو اس کے ارکان کی یکجائی اچھی معلوم ہونے لگتی ہے یا کم از کم ان کا متفرق ہو جانا ناگوار ہوتا۔ لیکن تمام جمالیاتی احکام کی اس طرح سے توجیہ کرنا تو مکمل بات ہوگی۔ کیونکہ یہ بات مشہور ہے کہ فطری تجربات بہت کم ہمارے جمالیاتی مطالبات کو پورا کرتے ہیں۔ نام نہاد مابعد الطبیعیاتی اصول میں سے بہت سے دراصل جمالیاتی احساس کے اظہارات ہیں۔ فطرت سادہ اور ناقابل تغیر ہے۔ یہ زقندیں نہیں بھرتی یا زقندوں کے علاوہ کچھ بھرتی ہی نہیں۔ یہ قابل فہم ہے مقدار میں نہ تو کفایتی ہے اور نہ بڑھتی ہے۔ ایک اصول سے جاری رہتی ہے وغیرہ یہ اصول ہماری اس حس کے علاوہ اور کسی چیز کو ظاہر کرتے ہیں کہ ہماری عقل کو کیا اور کیسا بھلا معلوم ہوتا اگر اس کا اس قسم کی فطرت سے سائق ہوتا۔ اس احساس کی موضوعیت اس امر کے منافی نہیں ہے کہ بعد کو فطرت خارجی اعتبار سے بھی ایسی ثابت ہو جائے۔

ہماری ذہنی ساخت جن اخلاقی اصول کو پیدا کرتی ہے ان کی بھی کلیتہً اس امر سے توجیہ نہیں ہوتی کہ عاداتی تجربات نے داخلی روابط پیدا کر دیے ہیں۔ صواب مض معمول اور سطح محض انوکھا پن نہیں ہے اس قسم کی عینیت کے ثبات کرنے کے لئے کہتے ہی واقعات کیوں نہ پیش کر دیے جائیں۔ اور نہ اخلاقی احکام وہ ہیں جن سے رائے عامہ ہمیشہ اور نہایت شدت سے ہم کو متاثر کرتی ہے۔ ایک شخص کو سب سے زیادہ مخصوص اور عظیم الشان اخلاقی فیصلے صرف عظیم الشان صورتوں اور شاذ و نادر موقعوں پر کرنے پڑتے ہیں جہاں کوئی مشہور مقولہ کام نہیں دیتا اور صرف فحشی ہاتھ ہی بول سکتا ہے اور یہ اکثر باطنی غیر معمولی کردار کی تائید میں بولتا ہے جو عین عام کے لئے عموماً بالکل ہلکا ہوتا ہے۔ جو قوتیں اس نتیجے کے پیدا کرنے میں سازگاری ہیں وہ ابتدائی قدورات کے مابین جو صورت حال کے معطیات ہوتے ہیں اعلیٰ ہونا یاں اور بے آسگیاں ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں سے بعض ہمنوائیوں کو عادت سے متعلق ہوتا ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر کے متعلق ہماری حیرت یقیناً غیر معمولی کم کی ہوتی ہے

جو ایسے دماغی عمل سے متضاد ہوتی ہے جو اس قدر ثانوی ہوتا ہے جیسا کہ وہ عمل ہوتا ہے جو لطیف موسیقی کے نعموں کے فرقوں میں امتیاز کرتا ہے۔ خارجی اخلاقات کے مجتمع ہونے کی کثرت سے بلند تر اخلاقی حدیت کی اسی طرح سے توجہ نہیں ہو سکتی جس طرح سے بلند تر موسیقی کی حدیت کی نہیں ہو سکتی۔ مثلاً عدالت یا انصاف کے فیصلوں کو لو جبلی طور پر ہر شخص ہر معاملے کا اس اعتبار سے مختلف فیصلہ کرتا ہے جس اعتبار سے یہ ایک شخص کی اپنی ذات سے یا کسی دوسرے کی ذات سے متعلق ہوتا ہے۔ تجربی طور پر انسان یہ دیکھتا کہ ہر شخص ایسا ہی کرتا ہے لیکن آہستہ آہستہ اس پر فیصلہ منکشف ہوتا ہے کہ میرے لئے کوئی ایسی بات جائز نہیں ہوتی جو ایسے ہی حالات میں کسی دوسرے شخص کے لئے جائز نہ ہو یا یہ کہ میری خواہش کی تکمیل کسی اور کی خواہش کی تکمیل سے زیادہ ضروری نہیں ہے یا یہ کہ جس چیز کا کسی دوسرے شخص کا میرے لئے انجام دینا مقول ہے اس کا میرے لئے بھی اس کی خاطر انجام دینا مقول و مناسب ہے اور اس کے ساتھ ہی پورا عادی انبار الٹ جاتا ہے۔ لیکن اس کا الٹ جانا سامنے کے دروازے والے عمل کی بنا پر نہیں ہوتا بلکہ پشت کے دروازے کے عمل کی بنا پر ہوتا ہے۔ بعض ذہن منطقی معقولیت و عدم معقولیت کے لئے غیر معمولی طور پر حساس ہوتے ہیں۔ جب وہ ایک شے کو ایک قسم کے تحت لا چکے ہیں تو ان کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کو اس قسم کی قسم خیال کریں، ورنہ وہ بالکل گڑبڑ محسوس کرنے لگتے ہیں۔ بہت سے اعتبارات سے ہم اپنے آپ کو دوسرے انسانوں کے زمرے میں داخل سمجھتے ہیں اور خود کو اور ان کو ایک نام سے پکارتے ہیں۔ ان میں اور ہم میں یہ مشابہت ہے کہ ہمارا آسمانی باپ ایک ہے ان سے بھی اپنی پیدائش کے متعلق اسی طرح سے مشورہ نہیں کیا گیا جس طرح سے ہم سے نہیں کیا گیا۔ اپنے مواہب فطری پر ہماری طرح سے وہ بھی خود کے مہم ہوں نہیں ہو سکتے اور نہ خود کو الزام دے سکتے ہیں۔ ان کے اندر بھی وہی خواہشِ آلام اور لذتیں ہیں۔ مختصر یہ کہ لاتعداد اساسی اضافات میں ہم اور وہ مشابہ ہیں۔ لہذا یہ چیزیں اگر ہمارا اصل جوہر ہوں تو کسی ایسے قبیضے میں جس میں ہم میں سے کوئی ایک داخل ہو ہم ان کی جگہ اور وہ ہماری جگہ لے سکیں۔ جو ہر فتحہ جتنا زیادہ اساسی

اور عام ہوگا اور استدلال جتنا سادہ ہوگا اسی قدر وہ انصاف شدت سے انتہا پسندانہ اور غیر مشروط ہوگا جس کی آرزو کی جارہی ہے۔ زندگی ایسے نتائج جو مختلف صورتوں کے تفصل کرنے کے مجرد طریقوں پر مبنی ہوتے ہیں اور ایسے نتائج کے مابین جو ان کے خلاف منفرد واقعات ہونے کی صفت ہے ان کے جہلی اور اک پر مبنی ہوتے ہیں ایک مستقل کشمکش ہے۔ منطقی جو انصاف کے لئے حجت کرتا ہے اس شخص کو جو واقعہ اور خاص مثال سے کام لیتا ہے اور اور جو استدلال میں عموماً گمراہ ہوتا ہے ہمیشہ لفاظ اور سیکانکی معلوم ہوتا ہے۔ بعض اوقات مجرد تفصل کرنے والے کا راستہ بہتر ہوتا ہے اور بعض اوقات صاحب جہالت کا۔ لیکن جس طرح سے ہم نے استدلال کا مطالعہ کرتے وقت کسی ایسے نشان کا متعین کرنا دشوار پایا تھا جس کے ذریعے سے ایک صورت حال کے صحیح تفصل کو گمراہ اور انتشار سے ہمیز کر سکیں اسی طرح سے ہم یہاں اس امر کا تصفیہ کرنے کے لئے کہ ایک مفرد صورت حال کو کس وقت علیحدہ سمجھنا اخلاقی اعتبار سے مفید ہوتا ہے اور کس وقت دوسری صورتوں کے ساتھ ملا کر مجرد رسم شمار کرنا مناسب ہوتا ہے کوئی عام اصول نہیں بنا سکتے۔

جس طرح سے ہم اپنے جمالیاتی اور اخلاقی احکام تک پہنچتے ہیں اس پر کافی و ثنائی بحث کرنے کے لئے ایک علیحدہ باب کی ضرورت ہوگی جس کو اس کتاب میں شامل کرنا دشوار ہے۔ بس اس قدر کہہ دینا کافی ہے کہ یہ احکام مضروضات فکر کے مابین داخلی ہم آہنگیاں اور اختلاف ظاہر کرتے ہیں اور یہ کہ اگرچہ خارجی ترتیبات بار بار اُسے سے ہم آہنگ مضموم ہونے لگتی ہیں مگر تمام ہم آہنگیاں اس طرح سے پیدا نہیں ہوتیں۔ بلکہ ان کے متعلق ہمارا ذہنی

لے۔ ایک صاحب نے مجھ سے بیان کیا کہ ہارورڈ کے مدرسہ طبی عورتوں کے لئے کولف کے واسطے میرے پاس قلمی دلیل ہے۔ اور وہ دلیل یہ ہے کہ عورتیں انسان نہیں ہیں اس کو بچہ کو تسلیم کرنا پڑا، تو کیا وہ انسانیت کے تمام حقوق کی مستحق نہیں ہیں؟ میرے دوست نے بیان کیا کہ مجھے کبھی کوئی شخص ایسا نہیں ملا جو اس استدلال کا کامیابی کے ساتھ جواب دے سکتا ہو۔

احساس ایک ثانوی اور عارضی فعل ہے۔ جہاں حقیقی عالم کے متعلق مہنویوں کا دعویٰ کیا جاتا ہے تو وہ ظاہر ہے کہ جس حد تک وہ تجربے سے ماورا ہوتے ہیں محض عقلیت کے مسلمات ہوتے ہیں۔ اس قسم کے مسلمات کی مثال حسب ذیل اخلاقی دعوے ہیں۔ ”انفرادی اور عام خیر ایک ہے“ مسرت اور اچھائی کا ایک ہی موضوع کے اندر جمع ہونا لازمی ہے۔“

گذشتہ کا خلاصہ

اب میں اس ترقی کو جمع کر کے جو ہم نے اب تک کی ہے ان اہم نتائج کا خلاصہ بیان کئے دیتا ہوں جن تک ہم پہنچے ہیں۔

اس معنی میں ذہن ایک خلقی ماحلت رکھتا ہے کہ اگر اس کے بعض معروضات پر ایک خاص طریق سے غور کیا جائے تو یہ نتیجے نتائج کا باعث ہوتا ہے اور انہیں معروضات کو لیا جائے تو ان کے سوائے اور کوئی نتیجہ ممکن نہیں ہوتا۔ نتائج اضافات ہوتے ہیں جن کو انتاج اور موازنہ کے احکام کے طور پر صادر کیا جاتا ہے۔

احکام انتاج خود قوانین منطق کے تحت المحکم ہوتے ہیں۔

احکام موازنہ کا اظہار اصطافات اور علم حساب و ہندسہ میں ہوتا ہے۔

سٹرالیسٹرکی رائے کہ ہمارے تصورات کے مابین اصطافاتی منطقی اور

ریاضیاتی اضافات کا شعور اس کثرت پر مبنی ہوتا ہے جس کثرت سے ان کے مطابق خارجی تصورات ہمارے ذہنوں کو متاثر کر چکے ہیں ناقابل فہم ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ہمارے ان اضافات کے شعور کی پیدائش فطری طور پر ہوتی ہے۔ مگر اس کی تلاش ان داخلی قوتوں میں کرنی چاہئے جن کی وجہ سے دماغ کائنات و نما ہوا ہے، اور اتملاف پیہم کے ان راستوں میں نہ کرنی چاہئے، ممکن ہے کہ جو خارجی ہیجانات سے اس عضو میں بن گئے ہوں۔

لیکن یہیں ان اضافات کی جس کسی طرح سے بھی ہوئی ہو مگر خود اضافات

ذہن کے اندر گویا خطوط انشفاق کا ایک مقررہ نظام ہیں جن کے ذریعے ہم فطری طور پر ایک شے سے دوسری شے پر آتے ہیں اور جو اشیاء ان خطوط انشفاق سے مربوط ہوتی ہیں وہ اکثر کسی باقاعدہ زمانی و مکانی اسلاف سے مربوط نہیں ہوتیں۔ اس لیے ہم اشیاء کے تجربی نظام میں اور اس نظام میں جو ان کا عقلی نظام مقابلہ ہے امتیاز کرتے ہیں، اور جہاں تک ممکن ہو تا ہے اول الذکر کی آخرا الذکر میں ترجیحی کرنے کی کوشش کرتے ہیں کیونکہ دونوں میں یہ ہماری عقل سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔

اشیاء کا اتمام میں اصطلاح (خصوصاً اگر اقیام کے سلسلے ہوں یا یہ تدریجی طور پر ایک دوسرے میں شامل ہوتی جاتی ہوں) ان کے عقل کرنے کا زیادہ معقول طریقہ ہے، بہ نسبت اس کے کہ ان کو محض ترتیب دیا جائے یا زمان و مکان میں افراد کے طور پر علیحدہ کر لیا جائے جو ان کے ابتدائی اور بے دھنکے ادراک کا نظام ہے۔ اشیاء کو ایسی حدود کے تحت لانا جن کے مابین ایسی اصطلاحاتی اضافات ان کے بعدی اور بالواسطہ تعلقات کے ساتھ ہوں ان کے زیادہ عقلی نظم کے تحت لانے کا طریقہ ہے۔

عالم حرکت میں ٹھوس اجسام ایسی حدود ہوتے ہیں۔ اور میکانیکی فلسفہ ہی فطرت کے اس طرح سے عقل کرنے کا طریقہ ہے کہ اس کے اجزاء کو ہماری ذہنی ساخت کے انشفاق کے نسبتاً زیادہ فطری خطوط پر ترتیب دیں۔

وہ دوسرے فطری خطوط اخلاقی اور جمالیاتی اضافات ہیں۔ فلسفہ اشیاء کے اس طرح سے عقل کرنے کی ابھی تک کوشش کر رہا ہے، تاکہ یہ اضافات ان کے مابین بھی مستحق معلوم ہو سکیں۔

جب تک اشیاء کا اس طرح سے کامیابی کے ساتھ عقل نہ ہوگا، اس وقت تک اخلاقی اور جمالیاتی اضافات صرف حدود ذہنی کے اندر رہیں گے اور اخلاقی و جمالیاتی اصول حقیقی عالم خارجی کی نسبت سے صرف مسلمات رہیں گے۔ اس طرح سے اولیٰ اور وجدانی طور پر لادید حقائق کا ایک بڑا مجموعہ ہے، اصولاً یہ صرف حقائق موازنہ میں اور ابتداء یہ ایسی اضافات تو ظاہر کرتی ہیں جو محض ذہنی حدود کے مابین ہوتے ہیں۔ لیکن فطرت اس طرح سے عمل کرتی ہے کہ

جیسے اس کے بعض متعلق ان ذہنی حدود کے بالکل عین ہوں۔ جس حد تک وہ ایسا کرتی ہے، ہم فطری واقعات کے متعلق اولیٰ دعویٰ کر سکتے ہیں۔ فلسفہ اویکت دونوں کا کام یہ ہے کہ قابل شناخت حدود کو زیادہ سے زیادہ کیا جائے۔ اب تک تو اشیائے فطرت کو ذہنی حدود کے عطفی نظام کے مقابلے میں میکائیکی نظام کے مطابق کرنا زیادہ آسان ثابت ہوا ہے۔

عقلیت کا وسیع ترین سلسلہ یہ ہے کہ کسی تصوری نظام کے نمونے کی طرح پورا کا پورا عالم عقلی طور پر قابل فہم ہے۔ فلسفوں کے مابین کل مقرر کردہ ادا فی اس اعتقادی امر کے متعلق ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ہمیں ابھی سے عقلیت کا راستہ صاف معلوم ہوتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ میکائیکی طریقے کے علاوہ کسی اور راہ کی جستجو محض عبث ہے۔ بعض کو خود یہ واقعہ ہی غیر معقول معلوم ہوتا ہے، کہ ایک عالم کا وجود ہے۔ ان ذہنوں کو وجود کے مقابلے میں عدم زیادہ تر فطرت معلوم ہوتا ہے۔ کم از کم ایک فلسفی یہ کہتا ہے کہ اشیاء کا رابطہ بہر حال غیر معقول ہے اور یہ کہ ایک عالم روابط و اضافات کو کبھی قابل فہم نہیں بنایا جاسکتا۔ اس گفتگو پر جہاں تک ہماری عضوی ذہنی ساخت کے فطری حصے کا تعلق ہے اس لایحد عمل کو مکمل مان لیا جاسکتا جس کا میں نے باب کے شروع میں اعلان کیا تھا۔ یہ نہ تو ہمارے تجربے پر مبنی ہو سکتی اور نہ ہمارے اسلاف کے۔ اب میں عضوی ذہنی ساخت کے عملی حصوں کا ذکر کرتا ہوں۔ یہاں پر صورت حال کسی قدر مختلف ہے۔ اور ہم اپنے نتیجے کو اگرچہ یہ ایسی جہت میں واقع ہے، وثوق کے ساتھ ظاہر نہیں کر سکتے۔

اختصار اور سادگی کے پیش نظر میں جبلتوں کی صورت کو لیتا ہوں اور یہ فرض کر کے کہ متعلم کے ذہن میں باہج اچھی طرح سے محفوظ ہے، میں نفس معاملہ پر گفتگو شروع کرتا ہوں۔

جبلتوں کی اصل

(۱) جبلتوں میں سے ہر ایک یا تو خاص طور پر کل صورت میں پیدا کی گئی ہوگی۔

(۲) یا اس کا اندر بھی طور پر ارتقا ہوا ہوگا۔

چونکہ پہلی صورت تو اس زمانے میں متروک سمجھی جاتی ہے لہذا میں براہ راست دوسری صورت پر بحث کرتا ہوں۔ اس ذیل میں کہ جبلتوں کا ارتقا کس طرح سے ہوا ہوگا دوشہہور راہیں جو لامارک اور ڈارون کے نام سے منسوب کی جاتی ہیں۔ لامارک کا بیان یہ ہے کہ حیوانوں کو احتیاجیں کہوتی ہیں ان کی تشفی کے لئے ان میں ایسی مادیں پیدا ہو جاتی ہیں جو خود کو رفتہ رفتہ ایسے رجحانات میں بدل دیتی ہیں جن کو وہ نہ تو روک سکتے ہیں اور نہ بدل سکتے ہیں یہ رجحانات ایک بار اکتساب ہوئے کے بعد اولاد میں منتقل ہو کر خود کو باقی رکھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ یہ نئے افراد میں ہر قسم کے عمل سے پہلے موجود ہوتے ہیں۔ اس طرح سے جب ناک زندگی کے خارجی حالات یکساں رہتے ہیں ایک ہی قسم کے جذبے ایک ہی قسم کی مادیں اور چلیں ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی اور دائمی بنتی رہتی ہیں۔ مسٹر لیوس اس کو مختلف ذہانت کا نظریہ کہتے ہیں۔ مسٹر اسپنسر کا بیان لامارک کی نسبت زیادہ واضح ہے۔ اس لئے میں اس کا اقتباس کرتا ہوں۔ ”اگر اس سلسلے سے آغاز بحث کی جائے جس کی صحت میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا کہ جذبے کی ہر وہ نئی صورت جس کا فرو یا نسل میں ظہور ہوتا ہے کسی پہلے سے موجود جذبے کی بدلی ہوئی صورت یا چند پہلے سے موجود جذبوں کا مرکب ہوتی ہے“ تو ہمیں یہ معلوم کر کے بہت مددگامی چاہئے کہ ہمیشہ پہلے کو نئے جذبے موجود ہوتے ہیں۔ مثلاً جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جمع کرنے کا شوق ادنی حیوانات میں بہت کم کو ہوتا ہے اور بچپن میں بھی یہ احساس موجود نہیں ہوتا اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ گود کے بچے سے غصے خوف اور تعجب کا اظہار ہوتا ہے حالانکہ منتقل قبضے کی کوئی خواہش ظاہر نہیں ہوتی اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک ایسا وحشی جانور جس میں کوئی اکتسابی جذبہ نہیں ہوتا مگر اس کے ساتھ ہی وہ محبت رشک اور شوق ریاضا جوئی کو محسوس کر سکتا ہے تو ہم کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جس احساس کی کیفیت سے تشفی ہوتی ہے وہ نسبتاً سادہ اور گہرے احساسات کی ترکیب کا نتیجہ ہے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ کس طرح سے ایک کہتے ہیں جس وقت وہ ہڈی چھپانا ہے

آئندہ بھوک کی تشفی کا احساس ہونا چاہئے، اسی طرح سے ان تمام صورتوں میں جہاں کسی چیز پر قبضہ جایا جاتا ہے، ابتداءً اس احساس کا تصویری ہیجان ضرور ہونا چاہئے جس کی اس شے سے تشفی ہوگی۔ ہم یہ بھی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جب ذہانت ایسی ہوتی ہے کہ مختلف اشیا مختلف اغراض کے لئے استعمال ہونے لگتی ہیں، جب مثلاً وحشیوں میں مختلف ضروریات کی تشفی ایسی اشیا کے ذریعے سے ہوتی ہے جو اسلحہ، پناہ و سکونت لباس اور آرائش کے لئے مخصوص ہوتی ہیں، تو قبضہ کرنے کے فعل کے ساتھ ہمیشہ خوشگوار اسلافات لازم ہو جاتے ہیں، اس لئے یہ ایسا فعل ہو جاتا ہے جو قطع نظر اس غایت کے جو اس سے پوری ہوتی ہے لذت بخش ہوتا ہے اور جب اکتساب کردہ ملکیت ایسی ہوتی ہے کہ محض ایک ہی قسم کی تشفی کے لئے مفید نہیں ہوتی بلکہ قائم تشفیوں کے لئے کارآمد ہوتی ہے، جیسا کہ تمدن زندگی میں ہوتا ہے، تو ملکیت کے حاصل کرنے کی لذت ان تمام لذتوں سے ممیز ہو جاتی ہے جن کے لئے ملکیت مفید کارآمد ہو سکتی ہے، یعنی یہ کلیۃً ایک ملحدہ جذبے کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ بات بالکل معروف ہے کہ ایسے جزائر میں جہاں انسان آباد نہیں ہوتے، پرندے اس قدر زبرد ہوتے ہیں کہ چاہو تو ان کا پھڑپی سے شکار کرو، لیکن چند لمحوں میں ان کے دل میں انسان کا ایسا خوف بیٹھ جاتا ہے کہ وہ اس کو قریب آنا دیکھتے ہی اڑ جاتے ہیں، اور یہ خوف بچوں اور زیادہ عمر والے دونوں قسم کے پرندوں میں عام ہوتا ہے۔ اب اس تبدیلی کو اگر سب سے کم ڈر پوک پرندوں کے مارے جانے اور سب سے زیادہ ڈر پوک پرندوں کے باقی رہنے اور ترقی کرنے سے منسوب نہ کیا جائے، جو اس تھوڑی سی تعداد کے لحاظ سے جو انسان مارتا ہے، ناکافی علت ہے، تو جمع شدہ تجربات سے منسوب کرنا پڑے گا، اور یہ ماننا پڑے گا کہ ہر تجربے کو اس تبدیلی کے پیدا ہونے میں دخل ہے۔ ہیں یہ نتیجہ نکالنا پڑے گا کہ ہر اس پرندے میں جو انسان کے ہاتھوں زخمی ہو کر بچ نکلتا ہوگا، یا ڈار کے دوسرے افراد کی چیخ بکا رے ڈر جاتا ہوگا، انسانی شکل اور ان آلام کے مابین جو بلا واسطہ یا بالواسطہ انسان کے ذریعے سے پہنچے ہوں، ایک اسلاف تصورات قائم ہو جاتا ہوگا۔ اور ہم کو یہ بھی نتیجہ نکالنا پڑے گا کہ جو حالت شعور پرندے کو اڑ جانے

پر مجبور کرتی ہے ابتداءً ان المناک ارتساعات کی تصویری محاکات کے علاوہ نہیں ہوتی جو پہلے انسان کے قریب آنے بعد ہوئے تھے جیسے جیسے المناک تجربات خواہ وہ بلا واسطہ چوں یا ہمدردانہ زیادہ ہوتے ہیں یہ تصویری محاکات زیادہ واضح اور پر حجم ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح یہ جذبہ اپنی ابتدائی حالت میں بعض ان آلام کے احیائوں کا مجموعہ ہے جن کا سابقہ میں تجربہ ہو چکا ہے۔ چونکہ تسلسل گذرنے کے بعد اس قسم کے پرندے انسان کے ایذا پہنچانے سے پہلے ہی اس سے ڈرنے لگتے ہیں اس لئے لازمی طور پر یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑتا ہے کہ اس نسل کا نظام عصبی ان تجربات سے عضوی طور پر متغیر ہو گیا ہے۔ ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ جب ایک نوجوان پرندہ انسان کو دیکھ کر اڑتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کے حواس پر قریب آنے والے انسان سے جو ارتسام پیدا ہوتا ہے اس میں ابتدائی اضطرابی عمل ہے ان تمام اعصاب کے جزوی ہجماں کو بھی دخل ہوتا ہے جو اس کے آبا و اجداد میں اسی قسم کی حالتوں میں بیج ہوئے تھے۔ اس جزوی ہجماں کے ساتھ اس کا مولم شعور ہوتا ہے اور اس طرح پر جو مبہم شعور ہوتا ہے وہ اصل جذبہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایسا جذبہ جس کے علیحدہ علیحدہ تجربات نہیں ہو سکتے اسی لئے یہ ظاہر یہ کہ نفسی معلوم ہوتا ہے۔ اگر واقعہ زیر بحث کی اس صورت میں یہ توجیہ ہے تو تمام صورتوں میں توجیہ ہی توجیہ ہوگی۔ اگر جذبہ یہاں اس طرح سے پیدا ہوا ہے تو تمام صورتوں میں یہ اسی طرح سے پیدا ہوا ہوگا۔ اگر ایسا ہے تو ہم کو مجبوراً یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑے گا کہ مختلف اقوام سے جن جذبی تغیرات کا اظہار ہوتا ہے اور وہ بلند تر جذبات جو جذب اور وحشی میں مابہ الامتياز ہیں سب کی توجیہ اسی اصول سے ہونی چاہئے۔ اور اس نتیجے پر پہنچے ہوئے ہیں اس امر کا بھی نہایت قوی شہدہ ہوتا ہے سب جذبے ایک ایک کر کے اسی طرح سے پیدا ہوئے ہوں گے۔

ظاہر ہے کہ لفظ جذبے کے معنی یہاں جبلت کے بھی ہیں۔ کیونکہ جن افعال کو ہم جبلت کہتے ہیں وہ ان جذبات کے مظاہر ہوتے ہیں جن کی اصل و پیدائش کا حال سطر اسپنسر نے بیان کیا ہے۔ اب اگر عادات انفرادی زندگی کے باہر اس طرح سے بار آور ہو سکتی۔ اور اگر نظام عصبی کے وہ تغیرات جن کو والدین کا نظام عصبی اس قدر

تکلیف کے بعد حاصل کرتا ہے بچوں کے اندر بروقت پیدائش تیار ملتے تو علی اور نظری دونوں اعتبارات سے اس کی قلم رو کی اس وسعت کو متنبی سبھی اہمیت دی جاتی مناسب تھا۔ اس صعبیت میں جبلتیں ثانوی خود کار عادات کے ساتھ ضم ہو جاتیں اور ان میں سے اکثر کی اصل کا سمجھنا بالکل آسان ہوتا اور یہ کہہ دیا جاتا کہ یہ آبا و اجداد کے تجربات کا نتیجہ ہیں جن کو نسلہائے اجدادے اضافے اور اختلاف نے مکمل کر دیا ہے۔

اسی سے جبلت کے معاصر طالعلموں نے ان تمام واقعات کی تحقیق کرنے میں نہایت ہی ہوشیاری سے کام لیا ہے جن سے ایسی توجہ کا امکان یا یہ ثبوت کو پہنچ جائے۔ یہ فہرست اس امر کے لحاظ کرتے ہوئے بہت طویل معلوم نہیں ہوتی کہ نتائج کے کتنے بڑے بوجھ سے اس کو عہدہ برا ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ آغاز ذخیرہ کرنے اور انسان کے خوف کی جبلتوں سے کہتے ہیں جیسا کہ ابھی سٹر اسپینر نے استدلال کیا ہے۔ بعد کی قسم کے دوسرے واقعات میں جنگی مرغ کی وحشت اور چمک کا مسٹر ٹی اے ٹائٹ کے گذشتہ ساٹھ سال کے مشاہدے کے دوران میں بڑھ جاتا ہے اور جھوٹے پرندوں کے مقابلے میں بڑے پرندوں کی وحشت میں اضافہ ہے جس کی طرف ڈارون نے توجہ دلائی ہے۔ پس اس پر ہم یہ اضافہ کر سکتے ہیں۔ شکاری کتوں میں شکار بنانے اور کھوج لگانے وغیرہ کے رجحانات جو ایک حد تک تو تربیت کی بنا پر ہوتے ہیں مگر جو عہدہ نسل کے کتوں میں تقریباً تمام کے تمام خلقی ہوتے ہیں۔ انہیں نسلوں کے پلوں کے متعلق اگر ان کی الیا باپ کی تربیت میدان میں نہ ہوئی ہو تو یہ بات خراب خیال کی جاتی ہے۔

گھوڑوں اور مویشی کی بلی ہوئی نسلوں کی غریب مزاجی۔
پلے ہوئے خرگوش کے بچوں کا غیر وحشی پن جنگلی خرگوش کے بچے اس قدر وحشی ہوتے ہیں کہ وہ کسی طرح سے انسان سے مانوس ہوتے ہی نہیں۔

لومڑی کے بچے ان مقامات پر بہت زیادہ چوکنا ہوتے ہیں جہاں لومڑیوں کا سب سے زیادہ سختی سے شکار کیا جاتا ہے۔

جنگلی بلیوں کے انڈے پتی ہوئی بلیوں کے بچے رکھے جاتے ہیں تو ان سے

نکلے ہوئے بچے اڑ جاتے ہیں۔ لیکن اگر ان کو چند نسلوں تک مقید رکھا جاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ بچے پالتو ہو جاتے ہیں۔
نوعمر وحشی ایک خاص سن میں جھکوں کو لوٹ جاتے ہیں۔
انگریزی شکاری کتوں کو جب نیکسکو کی سلج مرتفع پر لیا جائے تو ہوا کے
فٹنے ہونے کی وجہ سے دوشروع میں اچھی طرح نہ دوڑ سکتے تھے۔ مگر ان کے پلے
اس دشواری پر غالب آ گئے۔

مسٹر لیوس ایک کتے کے پلے کا حال بیان کرتے ہیں جس کے ماں باپ کو
مانگنا سکھا دیا گیا تھا اور جو ہمیشہ خود بخود مانگنے کی روش اختیار کر لیتا تھا۔ ڈارون
ایک فرانسیسی یتیم بچے کا ذکر کرتا ہے جس کو فرانس سے باہر لے آیا گیا تھا مگر اس کے
باوجود اس سے اپنے ابا و اجداد کی طرح نمونڈے چڑھانا نہ گیا تھا۔

حیوانوں کے خاندانوں میں موسیقی کی قابلیت اکثر تسللاً بعد نسل برصتی جاتی
ہے۔ براؤن ریکارڈ کے ولایتی چوہے جو مورتی طور پر مصروع تھے اور جن کے
ماں باپ نخل یا سرینی عصب پر عمل جراحی ہونے کی وجہ سے مصروع ہو گئے تھے۔
جوان ولایتی چوہوں کی بعض اوقات پھیلے پاؤں کی انگلیاں ضائع ہو جاتی ہیں۔
ان کے بچے مصروع ہونے کے ساتھ ان انگلیوں کے بغیر پیدا ہوتے ہیں۔ جن
ولایتی چوہوں کی گردن کی عصب ہمدرد ایک طرف سے قطع کر دی جاتی ہے پیدائش
پر ان کے بچوں کا ایک طرف کا کان بڑا تیل چھوٹی ہوتی ہے وغیرہ نئی سبک وہ
حالت ہوتی ہے جو ان کے ماں باپ کی عمل جراحی سے پہلے تھی۔ اسی جانور کے
اگر نخل کے جسم ساکن میں سوراخ کر دیا جائے تو ایک آنکھ بڑی ہو جاتی ہے
ایک طرف کا کان گل جاتا ہے۔ ایسے ماں باپ کے بچے بھی انہی علامات کے ساتھ
پیدا ہوتے ہیں۔

جسمانی نفاست اچھے ہاتھ پاؤں وغیرہ ایسے خاندانوں میں آ جاتی ہے جو
چند نسلوں سے ثنائیتہ اور دولت مند ہوتے ہیں۔
بیٹھ کر دماغی کام کرنے والے لوگوں کی اولاد اختلاجی مزاج کی ہو جاتی
ہے۔

عادتِ شرابخوروں کی اولاد میں متعدد و پیدائشی نقائص ہوتے ہیں۔
 قریب بینی چند نسلوں تک ایسے پیشے میں مصروف رہنے سے پیدا
 ہو جاتی ہے جو گھر کے اندر رہ کر انجام دیئے جاتے ہیں۔ یورپ میں یہ شہری
 بچوں میں زیادہ دیکھی گئی ہے اور اسی عمر کے دیہاتی بچے اس نقص سے متاثر
 بری پائے گئے ہیں۔

یہ آخری واقعات فعلی خصوصیات کے نہیں بلکہ ساخت کے توارث کے ہیں۔
 لیکن چونکہ ساخت ہی سے فعل بھی پیدا ہوتا ہے اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ اصول
 ایک ہی ہے۔ دوسرے توارثات کے ذیل میں ساخت کے تلافی تیزات کا
 ذکر کیا جاسکتا ہے۔

پاکستانی انگلستان جدید کا نمونہ۔
 خنازیر، سوکھا اور زندگی کے غیر صحت بخش حالات کی دوسری بیماریاں۔
 پلے ہوئی گایوں کے بالکھ اور مستقل دودھ۔
 پلے ہوئے خرگوشوں کے کان جو جھکے ہوئے رہتے ہیں کیونکہ ان کے
 کھڑے کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

چھوٹا اور مختلف غاروں کے رہنے والے جانوروں کی بیکار انھیں۔
 پلے ہوئی بلیوں کی بازوؤں کی پڈیوں کا چھوٹا ہونا جس کی وجہ
 یہ ہوتی ہے کہ نسلہا نسل سے ان سے اڑنے کا کام نہیں لیا جاتا۔
 یہ تقریباً کل وہ واقعات ہیں جن کو مختلف متعینین نے جبلتوں کی اصل
 کے عقل مطلق کے نظریے کی تائید میں بطور شہادت کے پیش کئے ہیں۔

مسٹر ڈارون کا نظریہ یہ ہے کہ جو میلانات عمل اتفاقاً پیدا ہو جاتے ہیں
 ان کو ضرورت انتخاب کر لیتی ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ ”یہ فرض کرنا نہایت ہی شدید غلطی ہوگی کہ جبلتوں کی بڑی
 تعداد ایک نسل میں عادت سے حاصل ہوتی ہے“ اور پھر بعد کی نسلوں میں توارث
 کے ذریعے سے منتقل ہوتی ہے۔ یہ بات صاف طور پر ثابت کی جاسکتی ہے کہ سب سے
 حیرت انگیز جبلتیں جن کا ہم کو علم ہے یعنی شہد کی مکھیوں اور چوہوں کی اس طرح

سے حاصل نہیں ہو سکتیں۔ یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ ہر نوع کی عافیت کے لئے اس کے موجودہ حالات زندگی میں جبلتیں اسی قدر اہمیت رکھتی ہیں جس قدر جسمانی ساخت۔ زندگی کے متغیر حالات میں یہ کم از کم ممکن تو ہے کہ جبلت کے خفیف تغیرات نوع کے لئے مفید ہوں۔ اور اگر یہ ثابت کیا جاسکے کہ جبلتوں میں ہمیشہ ایسے خفیف خفیف تغیرات ہوتے رہتے ہیں تو مجھے اس میں کچھ دشواری نظر نہیں آتی کہ فطری انتخاب تغیرات جبلت کو باقی رکھے اور مسلسل جمع کرتا رہے اور یہ جہاں تک معینہ ہوں جمع ہوتے رہیں۔ مجھے یقین ہے کہ سب سے عجیبہ اور حیرت انگیز جبلتیں اسی طرح سے پیدا ہوتی ہیں۔ میرے خیال میں مادہ کے اثرات فطری انتخاب یا جبلتوں کی اتفاقی تبدیلیوں کے اثر مقابلے میں بالکل ذیلی اہمیت رکھتے ہیں۔ اور ان کو میں اسی قسم کے تغیرات کہتا ہوں اسی طرح سے جو غیر معلوم اسباب کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں جس طرح سے جسمانی ساخت کے خفیف تغیرات پیدا ہوتے ہیں۔

مسٹر ڈارون کے نظریے کی شہادت اس قدر عجیبہ ہے کہ اس کو یہاں درج نہیں کیا جاسکتا۔ میرے نزدیک تو یہ بالکل قطعی ہے۔ اگر ڈارون کے نظریے کو ذہن میں رکھ کر ان مثالوں کو پھر سے پڑھا جائے جو لامار کی نظریے کی تائید میں پیش کی گئی ہیں تو معلوم ہوگا کہ بہت سے واقعات تو غیر متعلق ہیں۔ اور جن سے دونوں پہلوؤں کی تائید ہو سکتی ہے۔ یہ بات بہت سی صورتوں میں اس قدر صریحی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اس کو تفصیلی طور پر بتانے کی ضرورت نہیں۔ مونڈے چڑھانے والے بچے اور مانگنے والے پلے سے مثلاً کچھ ضرورت سے زیادہ ثابت ہوتا ہے۔ یہ ایسی عجیب مثالیں ہیں کہ ان سے موردی عادت کا نہیں بلکہ از خود تغیر کا پتا چلتا ہے۔ دوسری صورتوں میں مشاہدات کی بہت کچھ تصدیق کی ضرورت ہے۔ مثلاً شکاری کتوں اور دوڑ کے گھوڑوں کے ایک نسل میں تربیت نہ کرنے کے نتائج جنگلی خرگوش کے ان بچوں میں جو گرفتاری کے بعد پیدا ہوتے ہیں اور پالتو خرگوش کے بچوں میں فرق۔ جنگلی بلیوں کی کئی نسلوں کی اسیری کا مجموعی فرق۔

اسی طرح سے بڑے پرندوں اور ان جزیروں کے پرندوں کا جن میں انسان رہتے رہتے ہیں اور جنگلی مرغ اور لومڑی کا ضرورت سے زیادہ چونکا ہونا ممکن ہے اس بنا پر ہو کہ زیادہ جرأت والے خاندانوں کا خاتمہ ہو گیا ہو۔ اور صرف وہی باقی رہ گئے ہوں جو فطری طور پر ڈر ہو کہ ہوں یا اس بنا پر ہو کہ میں رسیدہ پرندوں کے انفرادی تجربات بچوں کی طرف مثال کے ذریعے سے منتقل ہوئے ہوں اور اس طرح ایک نئی تعلیمی روایت واقع ہو گئی ہو۔ جسمانی شائستگی عصبی مزاج یا انکی نمونے کی مثالیں ایسی ہیں کہ ان پر اس سے زیادہ امتیاز کے ساتھ بحث کرنے کی ضرورت ہے جتنی کہ لاہار کیوں نے اہنک کی ہے۔ اس کی کوئی حقیقی شہادت نہیں ہے کہ جسمی شائستگی اور عصبی مزاج دو متمند یا علی خاندانوں میں نسلاً بعد نسل جمع ہونے پر مائل ہیں۔ اور نہ اس امر کی کوئی شہادت ہے کہ یورپ سے جو لوگ امریکہ میں آکر آباد ہوتے ہیں ان کی اولاد میں تندرستی پہلی پشت میں کمل نہیں ہو جاتی۔ میرے نزدیک تو واقعات سے یہی پتا چلتا ہے کہ یہ تبدیلی پہلی ہی پشت میں کمل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سے جو شکاری کتے میکسیکو میں پیدا ہوتے ہیں ان کی بہتر سائنس لینے کی قابلیت یقیناً اس بنا پر تھی کہ پیدائش کے بعد بیلوں کا سینہ لطف ہو کا عادی ہو گیا۔

اس میں شک نہیں کہ فتنے کی وجہ سے مین قسم کا انحطاط والدین سے اولاد کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ اور چونکہ اس صورت میں ماں یا باپ اپنی بے قاعدہ عادتوں کی وجہ سے اپنی حالت کو خراب سے خراب تر کرتا رہتا ہے۔ اس لئے اولاد کے انحطاط کو اس سبب سے منسوب کرنے کی تحریص بہت قوی ہوتی ہے۔ مگر یہ نتیجہ بھی جلد بازی پر مبنی ہے۔ کیونکہ انحطاط نشہ ایسی بیماری ہے جس کا سبب معلوم نہیں۔ اور دوسرے اتفاقی تغیرات کی طرح سے یہ بھی موروثی ہے۔ لیکن اس کا انجام انقطاع نسل میں ہوتا ہے۔ اور میرے نزدیک اس کی فطری تباہی سے اکتسابی خصوصیات کے متاثر ہونے کی نسبت کسی قسم کا نتیجہ نکالنا بالکل جائز نہیں ہے۔ اور نثرانیوں کی اولاد کے ناقص و ناکارہ ہونے سے یہی ثابت نہیں ہوتا کہ ان کو وہ پراگندہ نظام عصبی میراث میں ملا ہے جو شراب نے

ان کے والدین میں پیدا کر دیا ہے۔ کیونکہ عموماً زہر کو براہ راست پیدائش سے پہلے ان کے جسم کے متاثر کرنے کا موقع ملتا ہے یعنی یہ اس جرمی مادے پر عمل کرتا ہے جس سے ان کے جسم بنے ہیں اور ان کی ماں یا باپ کے ایکوئل سے متاثر خون سے پرورش ہوتی ہے اکثر صورتوں میں خود شمرانی والدین میں شمراب کی کثرت کی وجہ سے اخطا یا پیدا ہو جاتا ہے۔ اور شمراب کی عادت ان کی بیماری کی محض علامت ہوتی ہے جس سے وہ کسی نہ کسی صورت میں اپنی اولاد کو بھی متاثر کر دیتے ہیں۔

اب صرف ولایتی چوہوں کے موردی القطعات کی مثال باقی رہی۔ لیکن یہ حیوانات کے معمولی اصول سے ایسے حیرت انگیز مستثنیات ہیں کہ ان کو نمونے کے عمل کی مثالوں کے طور پر استعمال کرنا مشکل ہے۔ پالتو مویشی کی غریب مزاجی بلاشبہ ایک حد تک انسان کے انتخاب پر مبنی ہے وغیرہ۔ یہ الفاظ دیگر نبوت بالکل چھپ چکے ہیں۔

اس پر مبنی ادبیہ کہ جن مصنفوں نے نظم و انتظام عادت کو تفصیلاً ثابت کرنا چاہا ہے وہ بھی کہیں نہ کہیں ناقابل توجیہ تفسیر کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ چنانچہ اسپینسر اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ

معاشرت پسندی صرف وہاں شروع ہو سکتی ہے جہاں کسی خفیف تغیر کی وجہ سے افراد کے منتشر ہونے کا عمل اس سے کم رجحان ہوتا ہے۔ فطرت ذہنی کے وہ خفیف تغیرات جو اس عمل کے شروع کر دینے کے لئے کافی ہیں خاصی طرح سے مسلم مانے جاسکتے ہیں۔ ہمارے تمام پہلے ہوئے جانور اس کو ثابت کرتے ہیں۔ ان کی سیرتوں اور پسندوں کے فوقی اظہار نمایاں ہیں۔ جب معاشرت پسندی اس طرح سے ایک بار شروع ہو جاتی ہے تو بقایاے اصلح ہمیشہ اس کو باقی رکھنے اور ترقی دینے پر مائل ہوتا ہے اور عادت کے موردی اثرات اس کو مزید تقویت پہنچاتے ہیں۔ پھر رحم کی لذت پر لکھتے ہوئے مسٹر اسپینسر کہتے ہیں یہ احساس ایسا نہیں ہے جو تجربات کے موردی اثرات کے ذریعے سے پیدا ہوا ہو۔ بلکہ اس کا تعلق بالکل مختلف مجموعے سے ہے جس کی علت محض بغاوتی اصلح تعین اتفاقی تغیرات کا

فطری انتخاب ہے۔ اس مجموعے میں وہ تمام جسمانی اشتہائیں اور مضامیں اور والدینی جبلتیں داخل ہیں کہ جن سے ہر نسل باقی رہتی ہے اور جس کا موجود ہونا ذہنی ارتقا کے بلند تر اعمال کے شروع ہونے سے پہلے ضروری ہوتا ہے۔

اداؤں، سچ و سچ اور معمولی خصوصیات مثلاً خط خوش ہوتے و ناست بعض خاص سونے وقت خاص قسم کی حرکتوں وغیرہ کو کبھی عادات الکتابی کے متواتر ہونے کے نظریے کی تائید میں نقل کیا گیا ہے۔ یہ باتنا عجیب ہے۔ کیونکہ تمام دنیا میں اس قسم کی اداؤں ہی سب سے زیادہ مخصوص شخصیت سے مشابہ ہیں۔ یہ عموماً ایسے نفاہیں یا خصوصیات ہوتے ہیں جن کا انسان کی تعلیم یعنی جو کچھ وہ حقیقتہً حاصل کرتا ہے (کا دباؤ رد عمل کرتا ہے) لیکن جو فطرت میں اس قدر راسخ ہو چکے ہیں کہ دہلے نہیں دبتے اور باوجود تمام مصنوعی رکاوٹوں کے اس کے اندر اور اس کی اولاد کے اندر ظاہر ہو جی جاتے ہیں۔

۱۸۸۵ء میں نے کتاب کو علاً ٹھیک اس طرح سے چھوڑا ہے جس طرح سے یہ مسئلہ میں لکھی گئی تھی۔ اس وقت میں نے ایک ماریٹنی نتیجہ اخذ کیا تھا اور وہ یہ کہ ہماری جبلتوں میں سے اکثر کی اصل کو پیدائش کے باطن کے دروازے کے ثمرات خیال کرنا چاہیے اور صحیح معنی میں آبائی تجربات کا نتیجہ نہیں رہا۔ آیا الکتابی آبائی عادات ان کی پیدائش میں کوئی دخل رکھتی ہیں یہ ایک تصفیہ طلب مسئلہ ہے اس کا تسلیم کرنا یا اس سے انکار کرنا دونوں جلد بازی میں داخل ہے۔ اس زمانے سے کچھ پہلے ہی خرائی برگ کے پروفیسر وائٹزمان نے لامار کی نظریے پر شدت کے ساتھ حملہ شروع کر دیا تھا اور ان کی دلائل سے فطریے میں ایسی عام دلچسپی پیدا ہوئی کہ جس نظریے کو اتناک بلا تکلف تسلیم کیا جاتا تھا اب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ نظر انداز ہونے کے قریب ہے۔

اس لئے میں مفروضہ شہادت پر اپنے اعتراضات کے علاوہ وائٹزمان کے اعتراضات کا بھی اضافہ کئے دیتا ہوں۔ اول تو وہ خود اپنا ایک نظریہ توارث رکھتا ہے جو بہت دل آویز ہے۔ اس کی بنا پر وہ اس امر کو اولیٰ الجور پر ناممکن سمجھتا ہے کہ کوئی خاص صفت جو والدین نے اپنی زندگی کے دوران میں حاصل کی ہو، وہ

جراثیم کی طرف منتقل ہو سکتی ہے۔ یہاں اس نظریے پر تفصیلی بحث نہیں ہو سکتی۔ بس اس قدر کہ دنیا کافی ہے کہ اس کی بدولت وہ لامارک اور اسپینیر کے نظریے کا اور بھی زیادہ مخالف ہو گیا ہے۔ جراثیمی مادے والدین کے جسم میں صرف ایک طرح سے متاثر ہو سکتے ہیں، اور وہ اچھی یا بُری غذا ہے۔ اس کے ذریعے سے ان میں مختلف طور پر انحطاط پیدا ہو سکتا ہے، یا ممکن ہے ان کی قوت حیات بالکل زائل ہو جائے۔ وہ خون کے ذریعے سے حیاتیات آتشک یا دوسری قسم کی شدید بیماریوں اور زہر سے متاثر ہو سکتے ہیں۔ لیکن والدین کی جسمی ساخت کی ان خصوصیات اور عادات کو جنہیں اپنے ساتھ لیکر پیدا نہیں ہوتے ہیں، وہ کبھی حاصل نہیں کر سکتے۔ ان میں اگر اس بات سے کوئی بات آجاتی ہے تو وہ خود ان کے اتفاقی تغیر کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اتفاقی تغیرات بلاشبہ ایسی خصوصیات میں بدل جاتے ہیں جو ایک معروف مثالوں کی بنا پر جس کے متعلق کسی کو شبہ نہیں ہے، بعد کی نسلوں میں منتقل ہونے پر مائل ہوتے ہیں۔

اس مشہور دعوے کا حوالہ دیتے ہوئے بعض خاندانوں میں نسل بعد نسل کسی خاص قابلیت کا اضافہ استعداد متعلقہ کے نتائج عمل کے متواتر ہونے کی بنا پر ہوتا ہے (مثلاً باغ برناولی موزارٹ وغیرہ) وہ نہایت سمجھ کی بات کہتا ہے۔ اور وہ یہ کہ چونکہ استعداد عمل میں رہتی ہے اس لئے غیر محدود نسلوں تک اصل کا نشوونما ہونا چاہئے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ بہت جلد اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے اور پھر ہم اس کا ذکر نہیں سنتے۔ اور یہ ہمیشہ اس وقت ہوتا ہے جب ایک خصوصیت کو بے امتیاز شادی بیاہ کے ذریعے سے خطرے میں ڈال دیا جاتا ہے۔ عمل براسی کے بعد وراثتی جوہروں کی موروثی مرگی اور دوسرے انحطاطوں کی توجیہ ڈاکٹر وائزمان والدین کے خون کے متغی اثر سے کرتا ہے۔ والدین کے متعلق یہ فرض کرتا ہے کہ ابتدائی مدے کی وجہ سے ان میں ایک مرضی تغیر پیدا ہوا ہے۔ بیکار رہنے والے اعضا کے معطل ہو جانے کی توجیہ وہ نہایت تشفی بخش طریق پر کرتا ہے۔ اور اس میں وہ بیکاری کے اثرات کے بلا واسطہ انتقال سے کام نہیں لیتا، بلکہ اپنے نظریہ انحطاط عام کے ذریعے سے توجیہ کرتا ہے۔

جس کا خود ان تحریرات میں مطالعہ کرنا چاہئے۔ آخر میں وہ نہایت غور و خوض کے ساتھ ان قصوں پر کچھ چینی کرتا ہے جو ہم حیوانوں میں موروئی منقولات کے متعلق سنتے ہیں مثلاً کتنے میں کان دم وغیرہ) اور چوہوں کے متعلق خود اپنے طویل اختیارات کو نقل کرتا ہے۔ ان چوہوں کو خود اس نے کئی نسلوں تک پرورش کیا، اور ہر نسل میں ماں اور باپ دونوں کی دموں کو کاٹ ڈالا مگر بچے جو پیدا ہوتے تھے ان کی لمبائی سے کسی قسم کا قرض نہ کیا۔

مگر اس سب کے بعد لامہ کی نظریے کی تائید میں قوی ترین وہ اولی دلیل ہے جس پر اسپینسر نے اپنی چھوٹی سی کتاب عضوی ارتقا کے حوال میں زور دیا ہے (جو اس کی تحریرات میں سب سے زیادہ ٹھوس چیز ہے)۔ سٹر اسپینسر کہتے ہیں کہ چونکہ جسم کے تمام حصوں کے اتفاقی تغیرات ایک دوسرے سے علحدہ ہوتے ہیں اس لئے اگر حیوانوں کا کل انتظام صرف ایسے ہی اتفاقی تغیرات پر مبنی ہوتا تو تلافی و مہموائی کی وہ مقدار جو ہم اب پاتے ہیں ایک محدود زمانے میں مشکل ہی سے ممکن ہو سکتی۔ اس کے بجائے ہیں یہ فرض کرنا چاہئے کہ مختلف تغیر ہونے والے حصوں نے دوسرے حصوں کو اس طرح سے اپنے مطابق بنایا، کہ مہموائی پیدا کرنے کے لئے ان سے کام لیا، اور اس کے اثرات باقی رہ گئے اور بچوں میں منتقل ہو گئے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اتفاقی تغیرات کے انتخاب محض کے نظریے کے بالکل کافی ہونے کا ایک قوی قرینہ ہے لیکن یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ مخالف نظریے یعنی تلافی تغیرات متواز ہوتے ہیں، کہ تائید میں قطعی ثبوت کی ایک بھی غیر مشتبہ مد نہیں ہے۔

لہذا ذہنی ساخت کی پیدائش کے اس باب کو میں اپنے اس یقین کے اعادے کے ساتھ ختم کرتا ہوں کہ نام نہاد تجربی فلسفہ اپنی بات ثابت کرنے سے قاصر رہا ہے۔ خواہ ہم والدی تجربے کا الحاد رکھیں یا اپنی گفتگو کو صرف پیدائش کے بعد فرد تک محدود رکھیں، کسی صورت میں بھی یہ یقین نہیں کیا جا سکتا کہ ذہن کے اندر حدود کے جوڑ محض ان جوڑوں کی نقل ہوتے ہیں جو ان کے مطابق اس پر ماحول سے مرسم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات وقوفوں کے تصور سے

ہے جسے کہ متعلق سمجھ ہے۔ لیکن جہاں تک منطقی ریاضیاتی اخلاقیاتی جالیاتی اور ابعاد طبیعیاتی
 قضایا کا تعلق ہے اس میں ہم کا دعویٰ غلط ہی نہیں قطعاً ناقلاً فہم بھی ہے۔ کیونکہ یہ قضیے اشیا کے
 زمانی و مکانی سلسلے کے متعلق کچھ نہیں کہتے اور یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ان کے متعلق ایسی
 سطحی اور مبہم توجہیں جیسی پرنسپل رول نے پیش کی ہیں صاحب فکر انتخام سے کیونکر ممکن ہوں۔
 اس میں شک ہیں کہ ہماری ذہنی ساخت کے اسباب فطری ہیں، اور
 باقی تمام خصوصیات کی طرح سے ہماری عصبی ساخت سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہماری
 دُچسپیاں ہمارے رجحانات توجہ ہماری حرکتی تسویقات اور وہ جالیاتی اخلاقیاتی
 اور نظری ترکیبات جن سے ہم خوش ہوتے ہیں ہماری سلاسل اضافات کے سمجھنے
 کی قوت، زمان مکان فرق اور مشابہت کی ابتدائی اضافات احساس کی ابتدائی
 اقسام کی طرح، اس طرح سے عالم وجود میں آئے ہیں کہ فی الحال ہم ان کی توجہ
 کرنے سے قاصر ہیں۔ نفسیات کے واضح ترین حصوں میں بھی ہماری بصیرت
 بہت ہی ناکافی ہے۔ اور نفسی پیدائش کے واقعی عمل اور ان مدارج کی جن کے
 ذریعے سے ہم بحیثیت نسل اپنے موجودہ ذہنی اوصاف و خصوصیات تک پہنچے
 ہیں جس قدر خلوص کے ساتھ پیش کی جاتی ہے، اسی قدر وضاحت کے ساتھ یہ
 محسوس ہوتا ہے کہ ”آہستہ آہستہ گھرتے ہوئے جھٹ پٹے کی انتہا اندھیری
 رات میں ہو گئی ہے“

ی م ی

صحّت نامہ

اصول نفسیات جلد سوم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۳	۲	بتا سکا	بتا سکتا	۶۲	حاشیہ	مینٹل ایو ایوشن	مینٹل ایو ایوشن
۵	۱۵	نے	ے			ان میں	ان میں
۸	حاشیہ	حقیف ترین	خفیف ترین	۷۰	۷	نہ ہے	نہ ملے
۲۲	۲	لچپی	دلچسپی	۷۲	حاشیہ	ترتیب	ترتیب
۲۸	حاشیہ	ٹریاٹرز	ٹریاٹرز	۹۱	۱	”سینٹ آفین“	”سینٹ آفین“
۳۰	۱۱	ہسٹری	ہسٹری	۹۲	۱	لوٹے	لوٹے
۳۵	۳	قرآن	قرآن	۱۳۶	۵	بے بر	بے بس
۳۰	۱۱	نبی	نبیؐ	۱۳۶	۲۲	شے جس کو	شے جس کو
۴۵	۱۲	توبہ ہی کو	توبہ ہی کو	۱۴۱	۲۲	تمام	تمام
۵۲	۱۷	مناسب	مناسب	۱۴۲	۲۴	دے	دے
۵۴	حاشیہ	سلے	اس لیے	۱۴۲	۲۵	بارش سے بھی	یا اس سے بھی
۵۵	۸	لیبل ایٹیفن	لیزلی ایٹیفن	۱۴۳	۲۱	متغیر	متغیر
۶۰	۱	نیشہ	نیشہ	۱۶۱	۲۴	چیلی	چیلی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۶۴	۲	بہت	بہت	۱۵	۳۰۰	پنگ	پنگ
۱۶۳	۳	باعث	باعث	۱۶	۱۶	چاہے	چاہیے
۱۹۳	۴	بہت لمبہ	بہت کچھ	۱۴	۳۰۲	قدرتی ہے نتیجہ	قدرتی نتیجہ
۱۶	۶	بتتا ہے	بتتا ہے	۲۵	۳۰۴	پائیں	پائیں
۲۰۵	۱۸	دیکھے	دیکھے	۲۰	۳۱۲	پرہیز	پرہیز
۲۵۷	۱۲	مضبوطی	مضبوطی	۱۹	۳۳۸	اپنے ہیں	اپنے میں
۲۷۳	۲	جس	جس	۲۴	۳۵۴	بجائے	بجائے
۲۸۹	۸	کمرچ	کمرچ	۲	۳۵۶	شاید	شاید ہی
۲۹۰	۲۴	ہوتا ہے	ہوتی ہے	۳	۱۱	جبریت محض	جبریت محض
۶۵۲	۱۳	پائیں	پائیں	۲۵	۱۱	افعال میں	افعال میں
۲۹۱	۲۰	تعیین	تعیین	۳۵۷	۳۶۰	باب بست و ششم	باب بست و ششم
۲۹۲	۴	دھر	دھر	۹	۳۶۰	بلکہ مخالف اشیا کا	بلکہ مخالف اشیا کا
۱۶	۲۲	اور اور	اور اور	۳۶۰	۳۶۲	مقابلہ کر کے کی	مقابلہ کرنے کی
۲۹۳	۱۴	انھوں نے	انھوں نے	۱۸	۳۶۲	باب بست و ششم	باب بست و ششم
۱۶	۲۳	کل ماضیہ	کل ماضیہ	۱۸	۳۶۲	متبیح کرنا ہے	متبیح کرنا ہے
۲۹۶	۲	چاہیں	چاہیں	۲۶۳	۳۶۲	باب بست و ششم	باب بست و ششم
۲۹۷	۱۹	یالے حرکت	یالے حرکت	۲۶۵	۳۶۵	توبہ	توبہ
۲۹۸	۱۶	نکشمش	نکشمش	۱۱	۳۶۵	باب بست و ششم	باب بست و ششم
۲۹۹	۱۴	تعیین	تعیین	۳۶۶	۳۶۶	باب بست و ششم	باب بست و ششم
۱۶	۱۶	عیر	عیر	۳۶۶	۳۶۶	باب بست و ششم	باب بست و ششم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۳۶۶	۷	مخرج	مخرج	۳۶۶	۱۳	مخرج	مخرج
۳۶۷	۱۳	انتہائی	انتہائی	۳۶۷	۱۳	انتہائی	انتہائی
۳۶۸	۱۷	کر سکتے ہیں	کر سکتے ہیں	۳۶۸	۱۷	کر سکتے ہیں	کر سکتے ہیں
۳۶۹	۱۷	پیشانی	پیشانی	۳۶۹	۱۷	پیشانی	پیشانی
۳۷۰	۱۷	باب بہت دشمن	باب بہت دشمن	۳۷۰	۱۷	باب بہت دشمن	باب بہت دشمن
۳۷۱	۲	کسی	کسی	۳۷۱	۲	کسی	کسی
۳۷۲	۲	آدہ کر دے	آدہ کر دے	۳۷۲	۲	آدہ کر دے	آدہ کر دے
۳۷۳	۱۵	انقباض	انقباض	۳۷۳	۱۵	انقباض	انقباض
۳۷۴	۲	بعد	بعد	۳۷۴	۲	بعد	بعد
۳۷۵	۸	ہم آہنگ	ہم آہنگ	۳۷۵	۸	ہم آہنگ	ہم آہنگ
۳۷۶	۶	عادی	عادی	۳۷۶	۶	عادی	عادی
۳۷۷	۲۵	ادراکی	ادراکی	۳۷۷	۲۵	ادراکی	ادراکی

آخری درج شدہ تاویخ پر بہ کتاب مستعار
 ی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
 صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرانہ لیا جائیگا۔

[illegible]

